ZNAK

MIESIĘCZNIK

MARIA MORSTIN-GÓRSKA: TRAGEDIA LWA TOŁSTOJA □ **O. ALBERT KRĄPIEC:** EGZYSTENCJALIZM TOMISTYCZNY □ **KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK:** PODZIAŁ KIERUNKÓW FILOZOFICZNYCH U DIAMATYKÓW □ **HANNA MALEWSKA:** ALFRED WIELKI W HISTORII I W LEGENDZIE □ **KS. JÓZEF ZAWADZKI:** KARDYNAŁ MERCIER

ZDARZENIA—KSIĄŻKI—LUDZIE

KRAKÓW

CZERWIEC 1951

28

REDAGUJE ZESPÓŁ

Członkowie zespołu: **Antoni Gołubiew, Hanna Malewska, Stefania Skwarczyńska, Stanisław Stomma, Stefan Świeżawski, Jerzy Turowicz, Jerzy Zawieyski**

REDAKCJA: **Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46**
ADMINISTRACJA: **Kraków, ul. Wiślna 12, tel. 576-49**

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
codziennie od 10—12

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU — 4.50 ZŁ
W PRENUMERACIE — 4.20 ZŁ

Prenumeratę wpłacać należy na konto P.K.O. Nr. IV 9684/110 P. P. K. „RUCH" — „Tygodnik Powszechny" („ZNAK")

M-2-10584

DRUKARNIA PRASOWA W KRAKOWIE, PRZEDSIĘBIORSTWO PAŃSTWOWE, KRAKÓW, UL. WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK VI — CZERWIEC 1951 — NR 2 (28)

MARIA MORSTIN-GÓRSKA

TRAGEDIA LWA TOŁSTOJA

I

Ubiegłej jesieni — dnia 20 listopada — upłynęło czterdzieści lat od chwili, gdy w małej miejscowości Ostapowo, leżącej na pół drogi pomiędzy Tułą a Woroneżem, pożegnał się z życiem osiemdziesięciodwuletni starzec, największy powieściopisarz dziewiętnastego wieku, Lew Tołstoj. Cała Rosja śledziła z zapartym tchem gaśnięcie tego burzliwego umysłu, czytelnicy całego świata przejęli się wieścią o tym zgonie. Autor „Wojny i pokoju" umierał przy tym w dramatycznych okolicznościach — zdala od domu, od tej Jasnej Polany, którą uczynił sławną na obie półkule, a z której teraz uciekł potajemnie nocą jak złoczyńca. Było to charakterystyczne zakończenie tego niezwykłego istnienia: — życia wielkiego artysty wyrzekającego się czarów sztuki, głosiciela etyki chrześcijańskiej zbuntowanego przeciw religii i dogmatom, arystokraty zapatrzonego w ideał chłopskiego bytowania.

Te paradoksalne antynomie czynią postać Tołstoja trudną do właściwego ujęcia i zrozumienia z odległości tych kilkudziesięciu lat, które nas od niego dzielą. Nie są to bowiem lata zwykłe albo niewiele znaczące w dziejach ludzkości. W r. 1910, kiedy Lew Tołstoj schodzi z tego świata, zbliża się dopiero

ostateczny kres epoki, którą nazywamy wiekiem dziewiętnastym, przedłużonej poprzez krawędź stulecia aż do wybuchu pierwszej wojny światowej. W pasmie historii jest to poniekąd wiek złoty, era niesłychanych zdobyczy technicznych, dobrobytu, względnie stałego pokoju i wzrastającego dążenia do usunięcia niesprawiedliwości społecznych. Straszliwe burze i wstrząsy zmieniły znacznie od tej pory świat ludzkich pojęć i sądów, a Tołstoj był w dużej mierze nieodrodnym synem swego czasu i tylko na tle epoki osobista tragedia jego duszy może być należycie zrozumiana. Był jednak także jasnowidzem, który we wspaniałym gmachu ówczesnej cywilizacji europejskiej wyśledził i ukazał pęknięcia i rysy, biegnące aż do jej fundamentów i grożące przyszłą katastrofą.

W dziedzinie realistycznej powieści nie miał Lew Tołstoj równego sobie mistrza nie tylko w Rosji ale i w literaturze świata. Posiadał w najwyższym stopniu władzę stwarzania niefałszowanego obrazu rzeczywistości. W jego dziełach wszystko, co jest zamiarem, konstrukcją, upodobaniem i świadomym filtrem autora, staje się idealnie przeźroczyste, nie zasłaniając i nie mącąc żadnego rysu obiektywnej prawdy. Nie używając szczególnych zwrotów ani metafor Tołstoj tylko najprościej opowiada — i słowem swoim otwiera przed nami jakieś tajemnicze okno, przez które patrzymy już własnymi oczami na fragment rzeczywistości, nie wtłoczony w żaden sztuczny układ kompozycyjny. Przy czytaniu „Wojny i pokoju" czy „Anny Kareniny" zatracamy poczucie, że są to pomysły autora i postacie zrodzone z jego wyobraźni — wydaje nam się, że sam nurt życia, bogaty, zmienny i nieprzewidziany wtargnął w nasze pole widzenia i przykuwa nas do siebie swym nieprzepartym urokiem. Rodzina Rostowów, książę Andrzej Bołkoński, Piotr Biezuchow, Anna Karenina, Lewin, Kitty, Niechludow, Masłowa i tyle innych, chociażby nawet epizodycznych postaci — to nie bohaterowie książek, ale żywi znajomi, którzy weszli w krąg naszych osobistych wspomnień i oddziałali w jakiś sposób na nasze własne życie. Może jeden Szekspir miał równy dar nadawania piętna życia i prawdy tworom swojej wyobraźni, ale bogata i bardziej poetycka twórczość angielskiego dramaturga musiała ulegać wymaganiom i sugestii sceny i w kreśleniu charakterów nie była przez to wolna od jednostronności i teatralnej przesady. Dużą dozę tej przesady spotykamy również u innego wielkiego powieściopisarza dziewiętnastego wieku, Balzaka. Wielu z jego bohaterów to już typy patolo-

giczne. Tołstoj nie poświęcał nigdy prawdy dla silniejszego i bardziej efektownego rysunku i wyrazu. W olbrzymiej ilości postaci, występujących w czterech jego wielkich powieściach, nie znajdujemy ani jednej, której cechy przekraczałyby granice normalnego człowieczeństwa. U Tołstoja zbrodniarz nie mógłby nigdy być tak czarnym charakterem jak Makbet lub Ryszard III, ani tyran domowy do tego stopnia wyzuty z ludzkich uczuć jak ojciec Eugenii Grandet. Jedynym wyjątkiem jest tu nieprzytomny Pozdnyszew z „Sonaty Kreutzerowskiej", która, choć przyczyniła się niemało do rozgłosu swego autora, pozostanie jednak jego najsłabszym utworem. Ten literacki umiar Tołstoja jest tym bardziej godny podziwu, że w życiu ten krewki Rosjanin stał na przeciwległym biegunie chłodnego obiektywizmu, że był jednym z najnamiętniejszych zapaśników ideowych swego wieku i burzył bezustannie ustalone poglądy i zasady. Czytając „Zmartwychwstanie", pisane w czasach, gdy Tołstoj już wzgardził czystą sztuką i tworzył z wyraźną tendencją dydaktyczną, widzimy jak jego chęci moralizatorskie rozbijają się o ten wrodzony mu zmysł artystycznego realizmu i jak ten ostatni prawie zawsze, nawet wbrew jego woli, wszystko inne zwycięża. Masłowa nie staje się wykładnikiem pewnej tezy społecznej, drogiej sercu autora — jest tak samo żywą kobietą, pełną nieobliczalnych odruchów jak Anna Karenina, stworzona jedynie z twórczej pasji pisarskiej. Tołstoj mógł chcieć filozofować, nauczać i dowodzić piórem, nie potrafił nagiąć swego wyostrzonego widzenia rzeczywistości do schematu najbardziej umiłowanej doktryny.

Biografowie i krytycy autora „Zmartwychwstania" przypisywali tę władzę wlewania życia w fabułę i postacie powieści nadzwyczajnemu darowi obserwacji, w jaki wyposażyła go szczodra natura. Nie tłumaczy on jednak wszystkiego i nie wystarcza do wykonywania tej tajemniczej magii, którą podziwiamy w utworach Tołstoja. Oczywiście i największy geniusz nie tworzy swego dzieła „ex nihilo", daje nam tylko oglądane pod pewnym kątem odbicie rzeczywistości, uczynionej przez Boga i dlatego w całości swej niewyczerpanej i nieogarnionej dla umysłu ludzkiego. Im więcej rysów pisarz w niej dostrzeże, im pełniej ją przeżyje i zrozumie, tym obraz jej będzie w jego dziele bogatszy i bardziej żywy. Ale technika spożytkowywania tych obserwacji nie jest tak prosta, jak się to zdaje niewtajemniczonym w arkana sztuki czytelnikom. Nie są one prawie nigdy przenoszone bezpośrednio i świadomie z życia do litera-

tury, z istot rzeczywistych na twory powieściowe. Zapadają raczej gdzieś głęboko w złoża pamięci autora, ażeby odżyć nagle w chwilach napięcia jego pracy twórczej jako wyczulona zdolność oglądania swojej wewnętrznej wizji w możliwie najpełniejszym świetle i największej wyrazistości charakterystycznych szczegółów. Są one wprawdzie darem życia, ale subiektywnie przedstawiają się pisarzowi jako obserwacje poczynione już na postaciach wylęgłych z jego wyobraźni. Tylko wtedy mogą być z nimi organicznie złączone a nie stają się konglomeratem zauważonych „na jawie" faktów. I tak kiedyś musiał Tołstoj zobaczyć niesionego koguta i ten obraz, choć był zapewne dla niego przelotnym i mało ważnym wrażeniem, utrwalił się na czułej i wiernej kliszy, złożonej w tajemniczym magazynie jego podświadomych wspomnień. Kiedy później, pisząc „Zmartwychwstanie", autor kazał ekonomowi posłać na wieś dziewczynę po lepszy obiad dla Niechludowa, mógł już od razu ujrzeć ją, jak „przebierając grubymi, bosymi nogami, szła wymachując lewą ręką, prawą zaś przyciskała do brzucha rdzawego koguta. Kogut z kiwającym się, czerwonym grzebieniem zdawał się być zupełnie spokojny — raz po raz wyciągał tylko i zginał jedną czarną nogę, czepiając się pazurami fartucha dziewczyny". Jest to pierwszy z brzegu fragment, świadczący o niezwykłej ostrości obrazu powstającego w wyobraźni pisarza i o prawdzie wszystkich wybranych przez niego szczegółów, która może być uzyskana tylko dzięki całkowitemu stopieniu obserwacji z wizją twórczą. Zdolność tego organicznego ich łączenia to właśnie sam rdzeń tego, co nazywamy w sztuce realizmem, podczas gdy naturalizm posługuje się jedynie obserwacją. W tym realiźmie dochodzi Tołstoj do szczytu doskonałości. Tak samo bowiem jak owego rdzawego koguta widzi w ostrym świetle każdy krajobraz, chociaż opisy przyrody zajmują stosunkowo niewiele miejsca w jego powieściach. Przypomnijmy sobie choćby poranek wielkanocny w „Zmartwychwstaniu", opisany przez już przeszło siedemdziesięcioletniego Tołstoja, albo to arcydzieło grafiki, noc księżycową, w którą patrzy Niechludow: „Wprost pod oknem, na wysypanej ścieżce, leżał długi cień topoli, tak ostro zarysowany, że odznaczały się nawet najcieńsze gałązki, ogołocone teraz z liści. Na lewo widać było dach stajni, biały od jaskrawego światła księżyca — bliżej, ku przodowi, splatały się konary drzew a poza nimi czerniał wyraźny cień parkanu". Tołstoja interesuje jednak przede wszystkim istota ludzka, toteż z bardziej jeszcze nieomylną dokładnością do-

strzega i odtwarza odruchy swych postaci: spojrzenia i uśmiechy kobiet, w których czai się tajemnica ich uroku, zaciśnięcia warg, zmarszczenia czoła, znudzone wejrzenia licznej galerii carskich urzędników, bruzdy i bolesne grymasy więźniów — wszystko to, w czym wyrażają się na zewnątrz charakter i przeżycia człowieka. Nie zadowalniając się tą pełnią plastycznego widzenia, z niesamowitą, zdawałoby się już nadludzką wszechwiedzą, przenika także labirynty myśli i uczuć swych bohaterów — to, z czego sobie zdają sprawę jak i to, co jest w nich podświadome, wszystkie ich namiętności i zahamowania,ich lęki i marzenia, ich napozór nieoczekiwane a jednak głęboko uzasadnione przemiany. I to nie jakiś jeden typ jest mu tak bliski i dobrze znany — z równym jasnowidztwem ogarnia wzrokiem życie psychiczne mężczyzn i kobiet, dzieci, kochanków i walczących z obawą śmierci starców. Chwyta je i utrwala nie w martwym, zastygłym kształcie ale w dynamicznym procesie ich dojrzewania i rozwoju. Żadna z jego postaci nie jest zupełnie taką samą na początku i przy końcu powieści. Tołstoj pogardzał zresztą świadomie uproszczoną metodą tworzenia zbyt jednostronnych typów. „Nieprawdą jest — pisze w „Zmartwychwstaniu" — jeżeli powiemy iż pewien człowiek jest zawsze dobry lub rozumny — drugi zaś zawsze zły i głupi. Ludzie są jak rzeki: woda napozór wszędzie wydaje się jednakowa, lecz każda rzeka bywa wąska i bystra, to znów szeroka i cicha, czysta i chłodna i znów mętna i ciepła. Każdy człowiek nosi w sobie zarodki wszystkich przymiotów i wad — czasem odsłania jedne, czasem drugie, częstokroć bywa nawet zgoła niepodobny do siebie, a mimo to nie przestaje być sobą samym". Toteż i postacie jego książek zachowują swoją odrębną indywidualność poprzez wszelkie przeobrażenia, które im autor każe przechodzić — te przemiany są nieubłaganą i logiczną wypadkową ich natury i czynów. W uroczej Annie Kareninie, rozmawiającej po raz pierwszy z Kitty o Wrońskim, tkwi już potencjalnie namiętna, zazdrosna i rozgoryczona samobójczyni, a kochliwa i pozornie łatwa do uwiedzenia Natasza, którą poznajemy w pierwszych tomach „Wojny i pokoju", nosi w sobie zadatki na tę pogrążoną bez reszty w życiu rodzinnym dobrą matkę i żonę, jaką ukazuje nam autor w epilogu książki. I może największym triumfem Tołstoja — psychologa jest to uchwycenie właściwego stosunku pomiędzy stałym podłożem osobowości człowieka a cechami wyrobionymi w nim przez warunki życia i wpływy otoczenia.

Na samym początku swej kariery pisarskiej, w pierwszym opowiadaniu z Sewastopola, zastanawia się młody Lew Tołstoj, czy dobrze zrobił, odsłaniając przed czytelnikami uczucia żołnierzy, „które zawsze były dla niego ciekawsze niż bitwy i szyki wojsk". „Może to, o czym mówiłem, należy do tego zła koniecznego, które bezwiednie kryjąc się na dnie każdej duszy, nie powinno być wypowiadane, ażeby nie stać się szkodliwym, jak osad, którego nie należy mącić, ażeby nie zepsuć wina?" I na to charakterystyczne dla całej swojej twórczości pytanie odpowiada z naciskiem, że nie ten czy ów, jego cnota lub nikczemność były dla niego, jako dla autora, najważniejsze: „Bohaterem mej powieści, którego kocham wszystkimi fibrami mej duszy, którego starałem się odtworzyć w całym jego pięknie i który zawsze był, jest i będzie przepiękny — jest Prawda". Tej miłości prawdy pozostał wielki pisarz niezmiennie wierny i ona to stanowi o nieprzemijającej wartości jego powieści.

Pomimo wrodzonego geniuszu to mistrzostwo w odtwarzaniu rzeczywistści było także i u Tołstoja owocem wysiłku i cierpliwego trudu. Wiemy, iż tworząc „Wojnę i pokój" i „Annę Kareninę" pracował po osiem i dziesięć godzin dziennie. Pierwszą z tych książek przerabiał i przepisywał siedem razy — a kiedy była już w korekcie wstrzymywał kilkakrotnie telegraficznie jej dalszy druk, ażeby móc poprawić jeden przymiotnik na słowo bardziej celne i lepiej przystające do jego wewnętrznej wizji. Niestety cała ta praca około cyzelowania stylu nie mogła być dotąd przez polskich czytelników należycie oceniona, gdyż nasze przekłady powieści Tołstoja były wyjątkowo niefortunne, rażące staroświecczyzną i nieudolnością języka. Zbiorowe wydanie jego dzieł pod redakcją Juliana Tuwima zawiodło najzupełniej pokładane w nim nadzieje. Zawarty w nim przekład „Anny Kareniny" jest chyba jednym z najgorszych, jakie ukazały się w okresie dwudziestolecia. Toteż wszyscy wielbiciele rosyjskiego pisarza powitali z radością zapowiedź nowego tłumaczenia „Wojny i pokoju", którego pierwsze tomy wydał już „Czytelnik". Z żalem jednak musimy stwierdzić, że i ten przekład nie może nas zadowolnić. Jest wprawdzie lepszy od poprzednich i widać w nim pietyzm dla oryginału, ale jego polszczyzna, gramatycznie może poprawna, bywa często chropowata i jest na ogół daleka od pięknego, literackiego stylu. Szkoda, że pracy tej nie podjął się ktoś z wybitnych pisarzy, którego pióro potrafiłoby nam przyswoić w pełni urok tej wspaniałej epopei.

II

Twórczość literacka przyniosła Tołstojowi dosyć wcześnie uznanie i sławę, jakie za życia przypadły tylko niewielu pisarzom. Pierwsze jego utwory: „Dzieciństwo i lata chłopięce“ oraz „Sewastopol“ zwróciły na siebie tak powszechną uwagę, że Aleksander II kazał szczególnie oszczędzać życie tego młodego oficera, w którym już wtedy upatrywano przyszłą chwałę literatury rosyjskiej. Po ukazaniu się „Kozaków“ i „Wojny i pokoju“ cały kraj uznał go za narodowego epika, przedstawiającego mistrzowskim piórem ofiarne i cierpliwe bohaterstwo ludu rosyjskiego. Sława ta wybiegła rychło poza granice jego ojczyzny a nawet poza granice Europy — książki Lwa Tołstoja zostały przetłumaczone na wszystkie języki cywilizowanego świata, wzbudzając powszechny zachwyt i zainteresowanie. W 1862 roku ożenił się Tołstoj z miłości z Zofią Andrejewną Behrs i małżeństwo to, przynajmniej z początku, zdawało się być zupełnie szczęśliwe. Żona była mu wielką pomocą — przepisywała jego manuskrypty, biorąc przy tym na siebie cały ciężar spraw materialnych, ażeby mąż mógł się spokojnie oddawać pracy twórczej. Liczne grono dzieci napełniało dom gwarem i urokiem młodości. I właśnie w tym okresie, gdy jego żądna sławy wola zdobyła to, czego chciała, gdy w pełni zdrowia i sił mógł mieć nadzieję pisania coraz doskonalszych dzieł, kiedy jego położenie finansowe stawało się coraz świetniejsze, a pragnienia rodzinnego szczęścia zostały normalnie zaspokojone — właśnie wtedy, po ukończeniu lat pięćdziesięciu, Tołstoj zaczął tracić upodobanie do życia i odczuwać nie dający się zagłuszyć lęk przed nieuchronną zagładą śmierci. Dręczył go ciągły niepokój i wątpliwości co do sensu i wartości tego, z góry skazanego, ludzkiego istnienia. Te uczucia nurtowały zawsze w świadomości autora „Anny Kareniny“ — teraz jednak odezwały się w jego duszy ze wzmożoną siłą. Osiągnął to, do czego dążył, i żadne tymczasowe cele nie zasłaniały już przed nim bezcelowości jego egzystencji. Jakieś Salomonowe przeświadczenie, że wszystko, co zdobył i czego się jeszcze mógł spodziewać, to tylko „marność nad marnościami“, strawa dla czyhającej i zawsze zwycięskiej śmierci, odbierało mu cały smak życia. „Po co żyć? Jaki może być cel mego istnienia? Skąd przyszedłem na świat i dokąd idę? Co oznacza dobro i zło, które czuję w sobie? Czym jest śmierć i jak się w tym położeniu ratować?“ — oto pytania, które według jego własnej „Spowiedzi“ dręczyły go dniem i nocą i wysysały z niego ochotę do

pracy. Pytania stare, jak istnienie naszej obecnej natury, w których ciemne i groźne oblicze człowiek tylko od czasu do czasu odważa się śmiało spojrzeć, wobec których tylko wiara może bronić od rozpaczy. Ale Tołstoj od dawna już ją utracił — równocześnie jednak nie dawał się zaspokoić złudną pociechą idei postępu. Miłość rodzinna nie mogła mu już dawać szczęścia: „Nie dziś, to jutro — stwierdzał z goryczą — przyjdą choroby, śmierć, zabiorą mi moich drogich, mnie samego, i nic nie pozostanie prócz zgnilizny i robaków". Życie wydawało mu się wówczas „złośliwym żartem, na który sobie ktoś nieznany pozwolił". „Czułem, że bez odpowiedzi na te pytania nie mogę dalej żyć — pisze w swoich wyznaniach — a odpowiedzi nie ma"". Dziwnie bliski w tej rozpaczy dzisiejszym egzystencjalistom wpatrywał się tak jak oni w absurdalność własnego i w ogóle ludzkiego losu. Pierwsza część jego „Spowiedzi" to jak gdyby mniej filozoficznie ujęta zapowiedź „Mitu Syzyfa". Ale Tołstoj jest od Camusa bardziej namiętny i mniej zrezygnowany. Próbuje znaleźć jakieś wyjście, dotrzeć do przyczyny tego stanu rzeczy. Jak niegdyś Pascala, tak i jego zgrozą przejmował fakt, że ludzie dokoła albo nie zdają sobie sprawy z tej zasadniczej tragedii istnienia, albo tchórzliwie zagłuszają w sobie jej świadomość epikurejskim używaniem nędznych i krótkotrwałych rozkoszy. W tym położeniu jedynie samobójstwo wydawało mu się krokiem odważnym i logicznym, ale jego żywotna natura wzdragała się przed takim samounicestwieniem. Szukał więc jeszcze odpowiedzi na dręczące go pytania w książkach, w naukach przyrodniczych i filozofii — przekonał się jednak, że i uczeni nie mogą mu nic wyjaśnić, a niektórzy najwięksi myśliciele ludzkości doszli do tych samych co i on wyników. Te badania wykazały mu przynajmniej dobitnie, że absurdalność ludzkiego istnienia jest na tle porządku świata nie do przyjęcia. „Wiedza moja, utwierdzona mądrością innych, wykazała mi, że wszystko w przyrodzie, świat nieorganiczny i organiczny jest niezwykle mądrze zbudowane — tylko moje położenie pozbawione jest sensu". W tym poglądzie na życie musiał więc tkwić jakiś błąd, który należało sprostować. Odpowiedź na te wszystkie wątpliwości znalazł wreszcie Lew Tołstoj, wpatrując się, tak jak Pierre Biezuchow z „Wojny i pokoju", w ludzi nieuczonych i prostych — w pracowite, cierpliwe i pełne wyrzeczenia życie ludu rosyjskiego. Zobaczył, że to, co nadaje mu sens, to religia, która je przepaja i pozwala tym ludziom patrzeć spokojnie w oblicze śmierci. „Zrozumia-

łem — pisał później Tołstoj — że jakkolwiek argumenty dawane przez religię są nierozumne i dziwaczne, mają jednak tę wyższość, iż wprowadzają do każdej kwestii stosunek skończonego do nieskończoności, bez którego odpowiedzi być nie może". „Wiara jest świadomością celu życia ludzkiego — jest tym, co sprawia, że człowiek nie unicestwia swego istnienia, ale żyje". Autor „Anny Kareniny" postanawia więc zbliżyć się do Boga, nie tyle intelektem, ile czynem, pełnieniem Jego woli. „On jest tym, bez czego nie można żyć. Znać Boga i żyć to jedno i to samo. Bóg jest życiem". „Ktoś przez nasze życie i przez życie świata spełnia Swoją wolę. Ażeby mieć nadzieję zrozumienia tej woli, trzeba przede wszystkim spełniać ją, robić to, czego od nas żądają". I w tym podobny do Pascala, którego mimo niechęci do jego ortodoksyjnego katolicyzmu chętnie w ostatnich latach czytywał, uważał Tołstoj, że dochodzi się do wiary pełnieniem jej uczynków. W „Spowiedzi" mówi nam, że zrobił wszystko, ażeby się w tej wierze z tak podziwianym przez siebie ludem połączyć. W rzeczywistości nie mógł się jednak zdobyć na pokorę francuskiego myśliciela, nie przyznał nigdy, iż „najwyższą zdobyczą rozumu jest poznanie, że istnieje nieskończona ilość rzeczy, które go przewyższają". Odrzucił dogmaty prawosławia, ponieważ wydawały mu się „niezgodne z wymaganiami jego umysłu" — postanowił sam szukać nakazów tej Woli, która daje możność życia. Wgłębianie się w Ewangelię, prawie mu dotychczas nieznaną, objawiło mu jako najgłówniejsze z jej przykazań: czystość serca i bezinteresowną miłość bliźniego. Odtąd staje się Tołstoj wyznawcą integralnego realizowania miłości chrześcijańskiej nie tylko w stosunkach prywatnych, ale także w życiu społecznym i publicznym. We współczesnym sobie świecie nie dostrzegał tego powszechnego stosowania wzajemnego braterstwa i dlatego nad całą jego cywilizacją i kulturą, włącznie z nauką i sztuką, wypowiedział swoje: *Anathema*. Krytykuje samą instytucję państwa, wyklucza wszelką własność jako najważniejszą przeszkodę do czynnej miłości i najsilniejszą pożywkę ludzkiego egoizmu, potępia wojny, stosowanie kary śmierci i wszelkich środków przemocy. Stawia bezkompromisowo zasadę nieprzeciwiania się złu — to znaczy nie zwalczania go tą samą bronią gwałtu i materialnej siły. Szerzeniu tych poglądów — rewolucyjnych i jednocześnie antyrewolucyjnych — poświęcił Tołstoj resztę swego długiego życia. „Spowiedź", „Czym jest sztuka?", „Sonata Kreutzerowska", „Zmartwychwstanie" i liczne opo-

wiadania z późniejszych lat pisane były już nie jedynie w celu zachwycania czytelników, ani bezinteresownego docierania do prawdy czysto artystycznymi środkami, ale przede wszystkim dla głoszenia wyznawanych idei. Oprócz tego wypowiadał się Tołstoj zazwyczaj bardzo gwałtownie i namiętnie na wszystkie aktualne tematy w szeregu artykułów i pamfletów. Stały się one żywym fermentem opinii rosyjskiej, głosem sumienia, niepokojącym przeciętnych zjadaczy chleba. Do Jasnej Polany zjeżdżało się mnóstwo ludzi zasięgających jego wskazówek i rady, czyniących go arbitrem swego postępowania. Otrzymywał także wiele listów, na które odpowiadał zawsze równie uprzejmie, niezależnie od tego, czy był to list od cara czy od biednego studenta. Jeśli niejednych gorszył lub oburzał, dla innych stał się kimś więcej niż wielkim pisarzem: przewodnikiem w rozwiązywaniu najdrażliwszych problemów etycznych. Dookoła Lwa Tołstoja wyrosła sekta „Tołstojowców", uważających jego poglądy za miarę dobra i zła, niezależnie od wyroków cerkwi i państwa.

Była to trudna do uniesienia odpowiedzialność i ona to rzuca tragiczny cień na życie Tołstoja. Prawda, że wszystkie dręczące go teraz wątpliwości i nakazy sumienia odzywały się już i w jego dawniejszej twórczości. Nędza i ciemnota otaczającego go ludu nie dawała mu spokoju, odkąd po powrocie ze szkół zamieszkał w Jasnej Polanie. W latach nieurodzaju, które nawiedziły gubernię samarską, uratował swoim apelem do społeczeństwa i zorganizowaną przez siebie akcją tysiące ludzi od śmierci głodowej. U Piotra Biezuchowa z „Wojny i pokoju" i u Lewina z „Anny Kareniny" spotykamy się już z surową oceną powierzchowności życia warstw wykształconych i posiadających i z podziwem dla cnót i ofiarności prostych pracowników. Taki przełom duchowy, przez jaki przeszedł Tołstoj, rzadko bywa dziełem jednej chwili, zwykle przygotowuje się długo w tajemnych złożach osobowości człowieka. Ale on sam uznał ten zwrot za swoje „nawrócenie" i jako takie ogłosił je światu. To zobowiązywało go do przemiany trybu życia. Teraz, gdy stwierdzał, że „zadaniem człowieka jest zbawienie duszy, a żeby zbawić duszę trzeba żyć po bożemu, wyrzec się wszystkich uciech świata, pracować, być pokornym, cierpliwym i miłosiernym", dalsze przebywanie w dostatnim domu nie zadowalniało już jego sumienia. Równocześnie bowiem „życie ludzi bogatych i uczonych — życie pasożytów, straciło dla niego wszelki sens". — „Uratowało mnie tylko to — pisze Tołstoj

w „Spowiedzi" — że zdołałem się wyrwać ze swojej sfery, zobaczyć życie prostego, roboczego ludu i zrozumieć, że ono jest prawdziwym życiem". Zrozumieć, zobaczyć — to jednak za mało dla pisarza, który tak śmiało wyrzucał dzisiejszemu chrześcijaństwu brak realizacji wskazań ewangelicznych. Zdawał on sobie doskonale sprawę, że właściciel Jasnej Polany, dorabiający się piórem nie tylko sławy, ale i coraz większego majątku, daleki jest jeszcze od tego „prawdziwego życia", które zalecał drugim. Toteż przez całe lata dręczyło go pragnienie opuszczenia tego domu, „którego wykwint pośród otaczającej go nędzy ludu gnębił go coraz bardziej" — jak pisał w liście do swego przyjaciela Czertkowa. Dwa razy próbował tej ucieczki, chcąc w innych warunkach rozpocząć nowe życie — zawsze jednak w końcu powracał w poczuciu, że tym krokiem zraniłby do głębi swą wierną żonę i sprzeniewierzył się także realnym obowiązkom wobec rodziny. I tak — ten świecki kierownik dusz, wyznawca doskonałego chrześcijaństwa, głosiciel bezkompromisowej moralności żył i trwał nadal w ciągle wzrastającej rozterce sumienia. Bo potępiając sztukę jako źródło amoralnych wzruszeń dla nielicznej elity społeczeństwa, nie mógł i w swojej pracy twórczej znajdować dla siebie usprawiedliwienia. Upragniona przemiana życia, której domagało się „nawrócenie" Tołstoja, ograniczała się więc ostatecznie w praktyce do rzeczy nieistotnych i czysto zewnętrznych: do wegetarianizmu, noszenia na salonach Jasnej Polany chłopskiego stroju, przepisania tytułu własności majątku na żonę i synów, do sprzątania swego pokoju w domu rojącym się od służby, do koszenia trawy i rąbania drzewa bez żadnej rzeczywistej potrzeby. Wszystko to mogło zadowolnić człowieka upajającego się dymami wyobraźni, jakiegoś hrabiego Henryka z Nie-boskiej komedii, ale nie Lwa Tołstoja, poszukiwacza prawdy, patrzącego na świat i siebie samego z nieomylnym, okrutnym realizmem. Cała żałość tych prób wyzbycia się raz nabytej kultury i zrzucenia z siebie odpowiedzialności posiadania stała mu jasno przed oczyma. Widział i uświadamiał sobie wszystko: sprzeczność pomiędzy głoszonymi zasadami a własnym trybem życia, oczywistą niemożność powrotu do poziomu i mentalności mas ludowych, trudność praktykowania cnót cierpliwości i pokory na świeczniku europejskiej sławy, w otoczeniu rodziny, która dla własnej próżności i interesu pielęgnowała gorliwie i świetność tego rozgłosu i jego sprawcę. Przejmującym dowodem tego samokrytycyzmu Tołstoja jest

jedna z jego ostatnich nowel: „Ojciec Sergiusz“. Autor opisuje w niej człowieka świętego a przynajmniej dążącego do świętości, któremu zbiegający się do niego pielgrzymi kradną powoli z duszy wszystko, co było w niej czyste i poświęcone Bogu. Otoczony coraz większą czcią, czuje się on wewnątrz coraz pustszy, zatruty własną sławą. W pamiętniku swoim pisze stary już Tołstoj, że gdyby słyszał o innym człowieku, żyjącym tak jak on i nie znajdującym w sobie dość siły, żeby wyjść z tego fałszywego położenia, musiałby go nazwać skończonym szubrawcem! Gdyż do końca wyrzucał sobie wielki pisarz te sprzeczności, do ostatnich dni starał się znaleźć z nich jakieś uczciwe wyjście. Ale sława i szczęście stawały wciąż przed nim zaporą, tak jak innym stają na drodze cierpienie i nędza. Z ogromną odwagą krytykował wciąż Lew Tołstoj prawa i instytucje carskiej Rosji, rzucając po prostu wyznanie władzom państwowym i policyjnym i decydując się na wszelkie konsekwencje tych wystąpień. Nie lękał się represji — może nawet niekiedy marzył o nich, sądząc, że w więzieniu znajdzie wreszcie okazję do wyrzeczeń i prawdziwą swobodę sumienia. Ale był już za wielką chwałą narodu, żeby ją było można zakopywać w murach. Do więzienia szli „Tołstojowcy“ — jego samego nikt nie poważył się niepokoić. Wyrzucał sobie używanie dochodów z majątku, a tymczasem wydawcy ofiarowywali mu coraz większe, jak na owe czasy wprost fantastyczne sumy (przeszło milion rubli), za zbiorowe wydanie jego pism. To stało się powodem jego ostatnich konfliktów z rodziną, gdyż Tołstoj uważał, że bez jej krzywdy może dysponować tym, czego dorobił się własnym piórem, i sporządził testament, w którym zrzekał się na rzecz narodu wszystkich praw autorskich z dzieł napisanych po roku 1881, to znaczy po swoim „nawróceniu“. Ponieważ prawa do poprzednich swoich książek przekazał był żonie, Zofia Andrejewna, poparta przez synów, starała się wszelkimi sposobami przeszkodzić temu postanowieniu. Sprawa ta ujawniła jeszcze jaskrawiej rozwierającą się przepaść pomiędzy niegdyś szczęśliwym małżeństwem. Pani Tołstoj, obca duchowym przeobrażeniom autora „Zmartwychwstania“, nie rozumiała ani nowych poglądów męża ani jego dobrowolnej ascezy. Pozostała tą samą skrzętną gospodynią i zapobiegliwą o dobro dzieci matką, którą on kiedyś podziwiał i kochał — późniejsze jego zasady uważała za wynik złych wpływów i dziwactwo. Napięcie, jakie Tołstoj stwarzał wokoło siebie swoim wewnętrznym niepokojem, zburzyło w ostatnich

latach równowagę jej duszy. Broniąc swoich praw do jego dzieła oplotła go siecią niskich intryg, starała się odsunąć jego przyjaciół, wykradała potajemnie jego pamiętniki, symulowała nawet zamachy samobójcze. Wtedy to Tołstoj zdecydował się opuścić dom po raz trzeci, ażeby zdala od swarów rodzinnych i od swych wielbicieli móc przed śmiercią urządzić na nowo swoje życie. W zmowie z ukochaną najmłodszą córką Aleksandrą, a w największej tajemnicy przed resztą rodziny, wyszedł nocą z Jasnej Polany na pobliską stację, skąd udał się najpierw do swej siostry, przeoryszy klasztoru szamordińskiego. Stamtąd chciał z córką wyjechać przez Kaukaz zagranicę i tam gdzieś osiąść w ukryciu pod przybranym nazwiskiem Nikołajewa. W drodze dostał jednak zapalenia płuc i musiał się zatrzymać w Ostapowie, gdzie naczelnik stacji udzielił mu tymczasowej gościny w swoim domu. Z choroby tej już się nie podniósł. Ale i ta śmierć, w której zbliżające się kroki wsłuchiwał się przez całe życie, nie mogła być tą pokorną, cierpliwą śmiercią prostych, biednych ludzi, stanowiącą zawsze przedmiot jego zazdrości i podziwu. Specjalne pociągi zwiozły liczną rodzinę Tołstoja do jego wezgłowia — czterech najznakomitszych lekarzy przyjechało z Moskwy, ażeby ratować jego życie — cerkiew, z której się sam oficjalnie wykluczył, przysłała swego dostojnika dla odzyskania marnotrawnego syna — reporterzy zalegali tłumnie bufet małej stacyjki, przechrzczonej później jego imieniem, czekając na biuletyny o stanie jego zdrowia. Daremnie umierający pisarz zdobywa się jeszcze raz na wysiłek pokory zwracając uwagę swemu otoczeniu, że „jest przecież na świecie mnóstwo ludzi poza jednym Lwem Tołstojem" — sława i bogactwo zdają się prześladować aż do ostatniego tchu tego apostoła ubóstwa i wyrzeczenia i nawet ucieczka z własnego domu nie zdołała go wyrwać z ich zaczarowanego kręgu.

Liczni biografowie Tołstoja bardzo różnie oceniali tak jego głośne nawrócenie jak i jego późniejszą działalność. Ci, dla których chrześcijaństwo jest martwym mitem, zarzucali mu oddanie się mętnemu mistycyzmowi, niszczącemu jego wspaniałą twórczość. Wierzący prawosławni, jak naprzykład Mereżkowski, widzieli w nim ratującego się okruchami religii ateistę. „Sztucznym chrześcijaninem" nazywa go Zweig, uważając całą jego doktrynę za pracowicie utkaną zasłonę, mającą oddzielać go od rozpaczy i nieuchronnej grozy śmierci. Zdaniem Zweiga, tak Dostojewski jak i Tołstoj" chwytali się niewolniczo krzyża, ażeby nie runąć w bezdenną otchłań własnej duszy". Byli i tacy,

co widzieli w mędrcu z Jasnej Polany proroka, przewidującego trafnie bliski upadek kapitalistycznego świata — inni mieli mu właśnie za złe, że głosząc integralną realizację ideałów chrześcijańskich sam nie doszedł do świętości. Spróbujmy jeszcze raz rozpatrzyć tę sprawę bezstronnym sądem dzisiejszego katolika.

Czytając „Zmartwychwstanie", „Spowiedź" czy też opowiadania i pamiętniki Tołstoja z drugiej połowy jego życia, nie możemy się zgodzić, żeby jego chrześcijaństwo było tylko „sztucznym" oszukiwaniem przyrodzonego nihilizmu. Przeciwnie — po większej części pulsuje w nich namiętna pasja i szczerość przekonania. Wiemy zresztą, że w ciągu wieków wiele dusz wyczytało z kart Ewangelii to naglące wezwanie do wyrzeczenia się dóbr tego świata i poświęcenia się czynnej miłości bliźniego. Dla setek i tysięcy życie tylko dla siebie i dla swoich stało się po usłyszeniu tego głosu niemożliwe. Pamiętniki pianisty Goldenweisera, stykającego się codziennie z Tołstojem w ostatnich latach jego życia, pokazują nam autora „Anny Kareniny" jako człowieka, który rzeczywiście dążył całą siłą do opanowania siebie i udoskonalenia swego charakteru. Dzisiaj musimy również przyznać, że na niejednym punkcie przejrzał on bardzo przenikliwie ukryte błędy swojej epoki: rozłam pomiędzy religią i kulturą, pomiędzy doktryną chrześcijańskiego braterstwa a coraz silniej się zaznaczającą obcością w stosunku człowieka do człowieka, i rażące uprzywilejowanie cienkiej, wierzchniej warstwy społecznej nie tylko w dziedzinie dóbr materialnych ale także w korzystaniu ze skarbów i zdobyczy kultury. Lepiej od innych współczesnych zdawał sobie także Tołstoj sprawę, że tego stanu rzeczy nie da się zmienić przemocą ani nienawiścią, bo taka naprawa „musiałaby nie tylko stosować wszystkie istniejące środki gwałtu ale jeszcze obmyślać nowe". Ujął on to zagadnienie istotnie bardzo głęboko — wykazywał, że najtrwalsze i najgłębsze przemiany w ludzkości dokonywują się budzeniem i kształceniem sumienia, ciągłym oczyszczaniem pojęć dobra i zła, ustalaniem nowego, bardziej rzeczywistego systemu wartości. W powieściach swoich niejednokrotnie przedstawia wagę i wpływ powszechnej, zorganizowanej opinii i oceny faktów, działającej nawet na zbrodniarzy i skazańców, zdawałoby się już wyrzuconych za nawias życia społecznego. Dlatego fałszywe poglądy w równym stopniu jak egoistyczne namiętności kierują nas na błędne drogi. „Zło tkwi w tym — dochodzi do przekonania Niechludow — że lu-

dzie myślą, iż są takie wypadki, w których wolno się z drugimi ludźmi obchodzić bez miłości — *a takich wypadków nie ma*". Na tym potępieniu wszelkiego okrucieństwa i gwałtu polega ostatecznie słynna tołstojowska zasada „Nie sprzeciwiania się złu", która wówczas wzbudziła tyle oburzenia a dla naszej dzisiejszej świadomości chrześcijańskiej jest prawdą podstawową, bo zawartą w nakazie ewangelicznym — w tym sensie, że złu wolno przeciwstawiać tylko dobro, a nie inne zło. Również dalszy postulat moralny Tołstoja: żądanie tej samej czystości obyczajów i absolutnej monogamii od mężczyzny co i od kobiety — zawsze przecież głoszone przez Kościół — znajduje teraz u chrześcijan zrozumienie, jakiego nie miało jeszcze tak powszechnie w dziewiętnastym wieku. Jego bezkompromisowe potępienie wojny jako sposobu załatwienia międzynarodowych sporów rozszerza się dzisiaj wśród wzrastającej liczby miłośników i obrońców pokoju. Wiele tez głoszonych przez Lwa Tołstoja znalazło w wydarzeniach naszej epoki swoje uzasadnienie — są nam one bliższe niż jego współczesnym, bo błędy, na które rzucał gromy, dopiero w obecnych czasach okazały w pełni swoją zatrutą treść. I oprócz podziwu, jaki odczuwamy dla wielkiego pisarza, musimy również żywić szacunek dla moralisty, odkrywającego w nich już wtedy zadatki rozkładu.

Nie znaczy to, abyśmy w jego poglądach nie dostrzegali przesady, której żądny prawdy artysta umiał uniknąć w swoich powieściach. Wbrew temu, czego moglibyśmy oczekiwać po autorze „Wojny i pokoju", jansenistyczna postawa Tołstoja występuje najjaskrawiej w jego sądzie o sztuce. W tej dziedzinie i jego szczerość musi się wydać najbardziej wątpliwa. Bo czyż możemy mu wierzyć, gdy oświadcza nam w „Spowiedzi", że „zaczął pisać jedynie przez ambicję, chciwość i dumę", lub że „to, co go popchnęło do literatury, to była chęć olbrzymiego pieniężnego wynagrodzenia za niewielką pracę". „Oddawałem się jej — pisze dalej — dla polepszenia bytu materialnego i zagłuszenia w sobie wszelkich pytań co do celowości życia ludzkiego". Podobne wypowiedzi w odniesieniu do tej klasy twórczości brzmią fałszywym tonem, zwłaszcza gdy słyszeliśmy skądinąd, jak wyglądała ta „niewielka praca" autora „Wojny i pokoju", i wiemy, że położenie majątkowe właściciela Jasnej Polany nie wymagało aż tak skomplikowanych i niecodziennych środków ratunku jak pisanie literackich arcydzieł. Jeszcze bardziej skrajne stanowisko zajmuje Tołstoj w książce: „Czym jest sztuka?", rozpatrującej to zagadnienie prawie je-

dynie pod kątem korzyści moralnych, jakie ogół społeczeństwa może czerpać z dzieł sztuki. Z tego punktu widzenia potępia w niej już nie tylko własną twórczość ale cały dorobek artystyczny ludzkości, nazywając sztukę „pięknym kłamstwem", „ozdobą życia dla nielicznych wyjątków", „strawą dla próżniaków", „trudem straconym dla dobra powszechnego". W wielu wypadkach przypisuje jej wprost działanie demoralizujące, prowadzące człowieka do grzechu. Nawet muzyka, która go zawsze tak głęboko wzruszała, nie ostała się wobec tego potoku oskarżeń. Tołstoj nie jest pierwszym ani jedynym artystą chrześcijańskim, którego nawiedzały wątpliwości, czy jego praca, mająca na celu tylko piękno doczesne i przedstawiająca zbyt ziemskie namiętności, nie odwraca tak twórcy jak i jego odbiorców od najwyższego dobra. Byli pomiędzy nimi i tacy, co się jej wyrzekli do służenia bliźnim jak nasz brat Albert, albo skazali się na dobrowolne milczenie jak wielki Racine. Ale żaden z nich nie dokonał takiej napaści na samą istotę sztuki, nie rzucił się na nią z taką bluźnierczą furią. Odsłania nam ona mimowolnie słaby punkt „nawrócenia" Tołstoja i przyczynę jego długotrwałej rozterki duchowej: wyłączne zwrócenie uwagi na estetyczną i społeczną stronę chrześcijaństwa bez przyjęcia całej jego dziedziny nadprzyrodzonej, z której ta moralność wyrasta i w której jedynie może się płodnie rozwijać.

Nie możemy potępiać Tołstoja za to, że głosząc szczytne zazady zupełnego wyrzeczenia się i poświęcenia dla bliźnich, sam nie zdołał ich w pełni zrealizować. Widzieć jasno drogę do doskonałości, a nie móc zerwać z tym, co nas od niej odwraca — to rzecz ludzka — nazbyt ludzka, codzienny dramat wielu z nas. Autor „Zmartwychwstania" zdawał sobie dobrze sprawę, jak często nasze najwznioślejsze porywy są pomieszane z wciąż odrastającą od korzenia miłością własną. I tak Niechludow, w chwili gdy decyduje się na największą ofiarę dla naprawienia wyrządzonej niegdyś krzywdy, choć w uniesieniu „czuje w sobie całą potęgę dobra", wylewa przy tym łzy, „które były czyste, łzy radości z przebudzenia się istoty duchowej, która w nim tyle lat drzemała — i zarazem nieczyste, gdyż były to także łzy rozczulenia nad sobą samym, nad swoją własną cnotą". Nie woli brakło jednak Tołstojowi do zdobycia doskonałości. Przeciwnie aż zanadto ufał jej wysiłkom — chciał na sobie i drugich „wymusić miłość", tak, jak się wymusza sprawność na mięśniach fizycznych. Istota jego wewnętrznej rozterki leżała w tym, że nawet po swoim „nawróceniu" nie przyjął całości nauki

chrześcijańskiej, tylko samą jej wzniosłą etykę. Lud, który za wzór sobie stawiał, żył wiarą, na jaką wielki pisarz nie potrafił się zdobyć. „Zazdrościłem chłopom ich nieuctwa, bo w tych zasadach wiary, które były dla mnie wprost bezmyślne, oni nie widzieli nic kłamliwego“ — wyznaje nam w „Spowiedzi“, a już te słowa, warunkujące wiarę brakiem wiedzy, pokazują jak bardzo był jeszcze od niej daleki. Bo to, co Tołstojowi wydawało się „dziwaczne“, „bezmyślne“ i „niezgodne z rozumem“, to nie były jakieś zewnętrzne obrzędy cerkiewne, ale cały nadprzyrodzony świat chrześcijański: wiara w cuda Chrystusowe, w Jego Zmartwychwstanie, w Eucharystię, w istnienie Kościoła jako mistycznego ciała Zbawiciela. Nie mógłby więc w żadnym innym wyznaniu chrześcijańskim znaleźć tego, czego szukał. Moralność ewangeliczna, oderwana od wiary i łaski, nie ma podstaw do rzeczywistego istnienia. Nawrócenie nie objęło intelektu Tołstoja, zarażonego racjonalizmem drugiej połowy dziewiętnastego wieku, — tym płytkim racjonalizmem, dumnym z uzyskanych okruchów wiedzy i nie uznającym naturalnych granic naszego poznania ani istnienia nieprzeniknionej dla niego tajemnicy. On to wżerał się tak głęboko w umysły współczesne, że stawał się im zaporą na drodze do wiary. Dzisiaj, w zupełnie innej atmosferze kulturalnej, nie możemy sobie nawet wyobrazić, jak ludziom, żyjącym w tych czasach, trudno było powrócić w krąg nadprzyrodzonych prawd chrześcijańskich, jeżeli już raz od niego odeszli. Wspomnienia Claudel‘a z lat jego wczesnej młodości przedstawiają nam wymownie, jakiej to wymagało intelektualnej odwagi, jak było prawie równoznaczne z wyjściem z szeregu twórców kultury. W tym swoim racjonalizmie był Lew Tołstoj w jakiś tragiczny sposób nieodrodnym synem epoki, z którą walczył. Jego chrześcijaństwo wywodzi się z Ewangelii oglądanej oczyma Renana. Jego przejmujące wyznania są raczej spowiedzią przed ludźmi niż przed Bogiem. W tej niezmiernie szerokiej skali uczuć i stanów duszy, jakie odsłania nam w swoich postaciach, bardzo rzadko pojawia się stan bezpośredniego kontaktu z Bogiem, nie w kategoriach etycznych ale mistycznych — chwile, gdy staje się On dotykalny dla ludzkiego serca uniesieniem miłości, niezależnie od naszych cnót i grzechów. I tu właśnie odkrywamy w jego dziele tę skazę racjonalizmu, od której nie mógł się uwolnić. Tołstoj widział zło i pragnął szczerze realizacji dobra — ale w granicach czysto ludzkich, podczas gdy moralność chrześcijańska nie może być celem samym w sobie, gdyż jest niejako naturalnym skutkiem

przyczyn, których korzenie tkwią w wieczności, poza kręgiem naszego ziemskiego istnienia. Pascal mówiąc, że „religia jest tym, co sprawia, iż człowiek przerasta człowieka", miał właśnie na myśli ten jej charakter. Dla Tołstoja świat łaski prawie nie istniał i dlatego mógł napisać, że „sędzią dobrego i złego mogę być tylko ja sam i moje serce". Ale serce ludzkie nie zawsze jest tylko źródłem zbytniej pobłażliwości — niekiedy staje się też powodem lęku i niepokoju. Człowiek pozostawiony sam sobie czuje się wobec stojących przed nim problemów etycznych słaby, a ta słabość, walcząc sama ze sobą ludzką bronią, przeradza się częstokroć w ciasną surowość. Wszystkie przerosty purytanizmu mają tę samą przyczynę: nie nadmierną gorliwość w kierunku dobra, bo w tym dążeniu nie możemy mieć określonej granicy i miary, ale wyłączne wpatrzenie się w moralną stronę religii bez równoczesnego rozbudowywania życia wewnętrznego, bez ciągłego poszerzania swego serca bezpośrednim kontaktem z Tym, który nieskończenie przerasta wszystkie granice i prawa, z Bogiem. Dlatego i sztuka, miłowana przez świętych, nie znajdowała nigdy u jansenistów i purytanów należytego uznania. Jest ona bowiem bliższa mistyki niż etyki — jest w porządku przyrodzonym tym intuicyjnym, prostym ujęciem rzeczywistości, którym w porządku naprzyrodzonym jest zachwyt ekstazy. Ukazuje nam wieczną Prawdę od strony Jej Piękna — poza kategoriami dobra i zła. U podstaw pogardy dla sztuki kryje się też prawie zawsze, mniej lub więcej zamaskowany, ten rodzaj racjonalizmu, który cofa się przed przyjęciem tajemnicy. I Tołstoj, sam wielki artysta, ulegając mu i po swoim nawróceniu, znalazł także dla niej tylko wyrazy nieufności i potępienia. Co gorsza, dławił w sobie rozpęd twórczy, żeby przy końcu życia z wrodzonym sobie realizmem napisać te gorzkie słowa: „Może byłem lepszy i prawdziwszy wówczas, kiedy służyłem sztuce, niż teraz, kiedy ją tak niedorzecznie wyklinam".

Wskutek tych wewnętrznych sprzeczności nie doszedł Lew Tołstoj w swym długim życiu do harmonii i spokoju, ani ich w swym najbliższym otoczeniu nie stworzył. Podważył wiele błędnych pojęć, opinii i przesądów ówczesnego świata — nie czuł w sobie siły do przekształcenia go, ani jej na szerszą skalę nie zdołał innym zaszczepić. Wojny i rewolucje zniosły na swej fali ugrupowania „Tołstojowców", wyznających zasadę niesprzeciwiania się przemocą nawet złu. Tołstoj będzie nadal żył

w dziejach literatury nie tylko jako genialny powieściopisarz ale także jako tragiczna postać niewątpliwie wielkiego człowieka, który z odmętów rozpaczy egzystencjalizmu znalazł wyjście w zastosowaniu moralności Ewaneglii, — jednak przepojony umysłową atmosferą swego wieku nie zrozumiał, że chrześcijaństwo, jako naukę życia, przyjmuje się w całości, z całą jego nadprzyrodzoną nadbudową, albo pozostaje się poza nim.

Maria Morstin-Górska

O. ALBERT KRĄPIEC O. P.

Egzystencjalizm tomistyczny

Na pierwszy rzut oka dziwne się może wydawać łączenie tomizmu z egzystencjalizmem. Tomizm bowiem, zarówno w dziedzinie filozofii jak i teologii, przedstawia się nam jako zwarty, harmonijny system, który, aczkolwiek w swych konkluzjach nie jest ostatecznie wykończony i spetryfikowany, niemniej jednak jest bardzo daleki od „egzystencjalnej" fluktuacji.

A jednak od pewnego czasu, ściślej mówiąc od zakończenia wojny, coraz częściej mówi się o egzystencjalizmie tomistycznym, tak że tej sprawie poświęcono specjalny rocznik Papieskiej Akademii Rzymskiej św. Tomasza[1]). Poza tym szereg prac Gilsona[2]) i Maritain'a[3]), prace: Garrigou-Lagrange'a[4]), Mascall'a[5]) itd. zajmują się tym problemem. Zwłaszcza E. Gilson i J. Maritain omawiają problem egzystencjalizmu w tomizmie zarówno z dużą erudycją jak i skuteczną siłą argumentacji. Krytyka, jaka się ukazała w czasopismach tomistycznych[6]), do problemów poruszonych przez tych autorów odniosła się bardzo życzliwie, widząc w tym żywotność i aktualność filozofii.

Dziwna rzecz, powstanie problemu egzystencjalizmu na gruncie tomistycznym nie miało nic wspólnego z pojawieniem się współczesnego kierunku filozofii egzystencjalistycznej. Wyznaje to zresztą sam Gilson w liście z 14. X. skierowanym do L-B Geiger'a O-P-prof. fil. w Saulchoir. Gilson przed rokiem 1940 zauważył naczelną rolę *istnienia* w myśli św. Tomasza, a podówczas nie czytał jeszcze ani Heideggera, ani Jaspersa; nie znał Sartre'a ani Kierkegaarda. Podobnie też i Maritain, na długo przed wojną, bo w latach 1932—33, podkreśla w bycie rolę *istnienia*. Zresztą była ona zawsze doceniana

w filozofii św. Tomasza. Współczesna myśl podkreśliła tylko to, co przedtem było afirmowane, i powiązała elementy rozproszkowane, a przez to samo dała cały szereg odpowiedzi na zawsze gnębiące filozofię pytania.

Mając przed oczyma poczynione uwagi, stwierdzić należy, że problem egzystencjalizmu w tomizmie jest zagadnieniem co do swego powstania wewnętrzno tomistycznym. Bez wątpienia publikacje egzystencjalizmu niemieckiego, Heideggera czy Jaspersa, oraz egzystencjalizmu francuskiego Marcela czy Sartre'a, musiały wywrzeć wpływ na syntetyzowanie dokonane przez Maritaina, a zwłaszcza Gilsona. Stały się jednak one tylko ilustracją uwypuklającą myśl niezależną od ich wpływów.

Wobec tego tomistyczny egzystencjalizm nie przyznaje się do pokrewieństwa z żadnym kierunkiem współczesnego egzystencjalizmu, jakkolwiek rozwiązuje zagadnienia, jakimi zajmują się kierunki egzystencjalizmu francuskiego czy niemieckiego. Można by atoli powiedzieć, że bliżej tomizmu stoi Heidegger ze swoją problematyką bytu, aczkolwiek upatrują w niej dalszy ciąg idealizmu germańskiego, aniżeli libertynizm Sartre'a przypominający woluntaryzm kartezjański, lecz bez Boga [7]).

O POPRAWNE POJĘCIE BYTU

Głównym, a właściwie jedynym przedmiotem myśli filozoficznej, jak i w ogóle wszelkiej myśli ludzkiej, jest rzeczywistość, której dajemy krótkie miano: bytu. Czym jest byt? To pytanie czyni sensownym istnienie filozofii. Wprawdzie bowiem nauki szczegółowe dają nam niekończące się opisy, klasyfikacje i prawa rzeczywistości — bytu; wprawdzie codzienne życie daje praktyczną umiejętność posługiwania się bytem, niemniej odpowiedzi te są szczegółowe, dotyczące takiego a nie innego odcinka rzeczywistości, i nie dorównują pojemności intelektu, pragnącego znać wewnętrzną strukturę przysługującą proporcjonalnie każdemu bytowi.

W tym pragnieniu poznania (co jest faktem) wewnętrznej struktury bytu rodzi się z miejsca poważne niebezpieczeństwo, któremu ulega olbrzymia większość filozofów. Chcąc bowiem poznać tę strukturę bytu poddaje się go analizie możliwie najściślejszej, na jaką filozofa stać, z tą jednak ukrytą i może nie całkiem uświadomioną myślą, czy przekonaniem, że analiza rzeczywistego bytu doprowadzi umysł do wykrycia jakiejś jednej cechy, jakiegoś jednego *principium* — *zasady* (AR-

CHE), które automatycznie stanie się kluczem dla rozszyfrowania zagadki świata. Podchodząc z takim, może nieuświadomionym, filozoficznym „dogmatem“ do badania rzeczywistości, najczęściej znajduje się taką jedną *zasadę-cechę* i za pomocą niej logicznie układa się i porządkuje świat. Tymczasem jednak tak skonstruowany system nie przylega do rzeczywistego bytu i codzienny zdrowy rozsądek nie liczy się z tworami takiej myśli filozoficznej. W wyniku tego wielkie systemy stają się raczej kunsztowną artystyczną robotą, w której prześwieca harmonia wprowadzona przez rozum, aniżeli rzeczywistym tłumaczeniem tego, co jest.

Chociażby pobieżne przejrzenie historycznej myśli filozoficznej przekonuje nas, że tak jest naprawdę[8]).

Budząca się do życia nad brzegami morza Egejskiego, w starożytności, filozoficzna myśl ludzka, zadała sobie pytanie: z czego powstała rzeczywistość; czyli: czym w swej najgłębszej strukturze jest byt. I od razu powstały dwie odpowiedzi, będące podstawą do dziś dnia trwających systemów filozoficznych. Z jednej bowiem strony Heraklit stwierdził istnienie, istnienie rzeczywiste, niezależne od myśli. Aliści istnienie to jest wciąż niestałe, jest nieustannie zmienne, podlega stałej ewolucji, nie da się schematem myśli uchwycić, nie przedstawia dla rozumu żadnego pojęcia. Stąd PANTA REI, stąd nieustanna ewolucja jest wszystkim. Dla myśli może to być sprzecznością, ale taka sprzeczność w rzeczywistości jest matką-rodzicielką wszystkiego. Myśl ewolucyjna, aczkolwiek niejednokrotnie gaszona wielkimi systemami racjonalnymi, przetrwała jednak do dziś dnia i żyje w materialistycznym dialektyzmie, we francuskim egzystencjalizmie i w filozofii ewolucji twórczej Bergsona.

Odpowiedź i stanowisko Heraklita jest bezsprzecznie kamieniem obrazy dla rozumu. Nic też dziwnego, że ten nie mógł pozostać obojętny w stosunku do takiego rozwiązania. Jeśli bowiem człowiek ma poznawać rzeczywistość, to bez wątpienia musi ją poznać naczelną swą władzą poznawczą, jaką jest rozum. Rzeczywistość ujęta rozumem i skuta pojęciami, dopiero wtedy staje się zrozumiałą. Dlatego człowiek winien bezwzględnie zaufać rozumowi, chociażby jego dane nie dały się doświadczalnie sprawdzić. Mając bowiem do wyboru między świadectwem rozumu i doświadczeniem, jakiego dostarcza poznanie zmysłowe, człowiek bezwzględnie ma wybrać ścisłą analizę pojęciową rozumu, a nie ułudne, nietrwałe, nie będące

przedmiotem wiedzy, zmienne wrażenia zmysłowe, które stoją w niezgodzie z czystą myślą. Tak też postąpił wielki ojciec „metafizyki" — Parmenides.

On, jak i jego poprzednicy, fizykujący jońscy filozofowie, stawiał pytanie: jaka jest najgłębsza zasada rzeczywistości? Bezsprzecznie: byt. A czym on jest? Byt to to, co jest. TO CO JEST — jest przedmiotem myśli. Wiąże zatem Parmenides nierozdzielnie byt z myślą. A zatem tylko czysta myśl może coś powiedzieć o bycie. I rzeczywiście nam mówi, że byt może być tylko jeden. Czymże bowiem rzeczy mogą się między sobą różnić i w rezultacie utworzyć mnogość? Jeśli wszystko jest bytem, to dla rozumu sprawa przedstawia się jasno: jedynym elementem różniczkującym rzeczywistość mógłby być byt, albo jego zaprzeczenie: nie-byt. Nie-byt to nicość, a nic nie wprowadza żadnych różnic. Zatem odpada nicość jako element różniczkujący rzeczy. Aliści i byt nie rozróżni rzeczy. Byt bowiem, to to, co jest, a każda rzecz jest tym, co jest; każda rzecz jest bytem. Zatem byt sam sobą się nie rozróżni. Stąd dla czystej myśli staje się jasne, że byt jest jeden, niezmienny, zawsze taki sam, nieskalany przedmiot myśli. Dopiero rozum pozbywszy się ułud zmysłowych wrażeń może urządzić sobie królestwo harmonii i niczym niezamąconego ładu.

Cóż uczynił Parmenides? Oderwał się od konkretnego zmysłowego poznania, a przez to oderwał się od istnienia. Pojął byt jako przedmiot czystej myśli. Aczkolwiek definiuje go, jako to, co jest, to jednak słowo „jest" nie oznacza tu wcale istnienia. Spełnia ono raczej funkcję, z której zdał sobie sprawę Platon, funkcję tożsamości bytu ze sobą. Byt jest, to znaczy: byt jest sobą. Kwestia istnienia bytu leży poza zagadnieniem. Najważniejszą sprawą jest to, iż byt stał się zrozumiały, stał się spojęciowany. Odtąd myśl czysta staje się myślą niezależną, nieskrępowaną, rządzącą się tylko swoimi wewnętrznymi prawami. Od tej pory, od Parmenidesa, rozpoczyna swe życie „metafizyka", której przedmiotem jest spojęciowany przez Mędrca z Elei byt, najszersza, wszechogarniająca *istota*, wyczerpująca się całkowicie w jednym pra-pojęciu. Parmenidesowe określenie bytu jest rzeczywiście klasyczne i ma do dziś swą moc obowiązującą. Ale też błędne zrozumienie tej definicji, mylna jej supozycja, ograniczająca byt tylko do *istoty*, a istnienie wyrzucająca poza nawias, to również staje się klasycznym błędem „metafizyk" Platona, Plotyna, Avicenny, Dunsa Skota, Descartes'a, Wolffa i całego szeregu kierunków filozoficznych. Także Arystoteles

nie uchronił się całkowicie, (przynajmniej w niektórych swoich konkluzjach) przed tym błędem. Jest on jednak tym, który wskazał drogę wyjścia przez wprowadzenie nauki o możności i akcie, jako dwu naczelnych, współzależnych zasadach-cechach bytu, a jeszcze bardziej przez danie metody filozoficznego myślenia, polegającego w swym krytycznym punkcie wyjścia nie na dowodzeniu, opartym na dogmatycznych prekoncepcjach, jak to klasycznie uczynili Heraklit i Parmenides, lecz na p o z n a w a n i u rzeczywistości takiej, jaką ona jest..

Mimo jednak te zasługi Mędrzec ze Stagiry nie umiał sobie poradzić z istnieniem, dlatego też potrącił tylko o nie w Analitykach[9]), a poza tym wolał się oprzeć na analizie ruchu i jego powiązaniu z bytem, aniżeli badać nieustannie wymykające się z pojęć istnienie.

Tym, kto zdawał sobie dobrze sprawę z definicji bytu, jako tego, co jest, był św. Tomasz. Jakkolwiek w strukturze całej metafizyki pozostaje on nadal wiernym arystotelikiem, to jednak zasadniczo zmienia jej podstawy przez podkreślenie roli istnienia w bycie rzeczywistym. Myśl ta u św. Tomasza nie powstała jak „deus ex machina". Z jednej strony była wynikiem zdrowego realizmu i gruntownej analizy, z drugiej zaś strony już starożytność chrześcijańska, ze swym pojęciem Boga, („Jam jest, który jest"), a później scholastyka arabska z Avicenną na czele, jako też współczesne Tomaszowi kierunki neoplatońskie i arabskie, wyznawane przez Wilhelma z Auvergne i św. Alberta Wielkiego, przyczyniły się też niemało do uwypuklenia treści pojęcia bytu.

Dla św. Tomasza stało się jasne, że byt, czyli rzeczywistość w swej najgłębszej strukturze, nie przedstawia cechy prostej, niezłożonej, c e c h y j e d n e j, która by się mogła stać prazasadą dowolnego myślenia. Wolno nam analizować byt, lecz musimy w nim widzieć to, co rzeczywiście w nim jest. Jeśli filozofia ma być tłumaczeniem rzeczywistości, to nie wolno jej, pod grozą stracenia racji własnego bytowania, od tej rzeczywistości się odrywać, biorąc pod uwagę cechę bardziej wygodną, lepiej operatywną, cechy natomiast trudniejsze pomijać. Poznanie bytu rzeczywistego, takiego jaki jest, stwierdza w nim dwie pierwotne i współzależne cechy, z których jedna wzięta oddzielnie od drugiej nie przedstawia rzeczywistości.

Każda bowiem rzecz przedstawia pewną *treść* poznawczą, mówiącą, że jest ona *czymś*, samym w sobie zdeterminowanym, ze sobą identycznym, że po prostu stanowi jakąś *i s t o t ę*, której

atoli umysł nasz nie musi odrazu szczegółowo poznać, gdyż w pierwszym zetknięciu wystarczy, jeśli ją pozna jako *„coś"*. Taka bowiem treść poznawcza nie wyczerpuje rzeczywistego bytu jakkolwiek w wielu, jak wspomniałem, kierunkach filozoficznych do niej się tylko ogranicza poznanie metafizyczne.

Ta bowiem treść poznawcza — istota — w rzeczywistości nie i s t n i e j e. Zatem drugim elementem składowym rzeczywistości jest jej *istnienie*. Stąd Parmenidesowe określenie bytu: to, co jest, w terminologii św. Tomasza nabiera innego, nowego, realistycznego sensu. „Jest" oznacza tutaj rzeczywiste istnienie, a nie pełni tu roli tylko łącznika zdaniowego, stwierdzającego identyczność podmiotu ze sobą samym. Rzeczywiste więc pojęcie bytu składa się z *„tego co"* — czyli jakiejś istoty, będącej treścią poznawczą, i *„jest"*, czyli prawdziwego, niezależnego od funkcyj myślowych istnienia.

Branie pod uwagę tylko istnienia w konsekwencji prowadzi do absolutnego, ewolucyjnego monizmu, czyli do zaprzeczenia pluralizmu bytowego, do absolutnej niepoznawalności rzeczywistego bytu. Na takim gruncie, aby tę rzeczywistość wytłumaczyć, trzeba się uciekać do namiastek normalnego ludzkiego myślenia, do jakiegoś intuicjonizmu à la Bergson, czy też do dialektyki, łączącej sprzeczności.

Z drugiej strony pomijanie istnienia, a tworzenie przedmiotu myśli z istoty samej, prowadzi prostą drogą przynajmniej do idealizmu, który się pożera w analizach czystej myśli, oderwanej od rzeczywistości. W wyniku tego, między porządkiem myślenia a porządkiem rzeczywistości powstaje przepaść nie do przebycia, którą bardziej trzeźwe umysły usiłują pokonać przerzuceniem mostu tzw. „krytycznego" myślenia w postaci najrozmaitszych teoryj epistemologicznych. W dalszych konsekwencjach oparcie się tylko na istocie zaprowadzi: albo do zwątpienia w zdolności poznawcze umysłu ludzkiego, albo do stworzenia monistycznego ontologizmu. Dzieje myśli filozoficznej dostarczają na to aż nazbyt wielu dowodów.

Przeciwnie, realistyczne stwierdzenie, jak uczynił to św. Tomasz, obecności dwojakiego elementu w bycie, czyni z filozofii niezbędną naukę, tłumaczącą najgłębsze podstawy rzeczywistości. Wprawdzie wówczas myślenie staje się nieco trudniejsze, albowiem liczyć się musimy z większą ilością cech rzeczywistych, ale wzamian za to jesteśmy mocniej wkorzenieni w tę rzeczywistość i tłumaczymy ją, a nie tylko zabawiamy się, może nieraz bardzo artystycznie, własnymi pojęciami.

Mając w pojęciu bytu — tego, co jest — podwójny element: *„istotę"* i *„istnienie"*, w dalszym ciągu Akwinata ustala ich wzajemny do siebie stosunek, aby na tym tle określić jego poznawalność.

Stosunek istoty do istnienia w pojęciu bytu wyraża się adekwatnie w arystotelesowej nauce o możności i akcie. I w tym miejscu Doktor z Akwinu niezmiennie, wraz z całą szkołą, stwierdza transcendencję i prymat istnienia nad istotą. Już samo pochodzenie nazwy bytu — od być (łac. ens od esse) przywodzi na pamięć istnienie. Świadczy to o tym, iż pierwszym naszym wrażeniem poznawczym jest istnienie, dzięki któremu możemy poznać treść rzeczy. Istnienie jest doskonałością, co więcej jest doskonałością naczelną, albowiem jest powodem i racją wszystkich innych doskonałości. O tyle bowiem każda rzecz będzie miała jakąś wartość, o ile będzie czymś rzeczywistym, o ile będzie istniała. Stąd więcej bytu znajdziemy w najprostszym atomie materii rzeczywistej, niż w nieskończonych ilościach możliwych kosmosów. Słowem, korzeniem bytu nie jest możliwość, jak to chciał potem Wolff i wszystkie niemieckie „Möglichkeiten", lecz istnienie. Coś dlatego jest możliwe i posiada rzeczywistą treść, treść zdeterminowaną, że *jest* istnienie. Bez istnienia doskonalącego treść, nie ma żadnych możliwości.

Istnienie nie wyklucza roli istoty w bycie, ale ją stawia na właściwym miejscu. Istota w stosunku do istnienia jest czystą możnością. Jakkolwiek sama w sobie posiada treść, posiadając zespół cech, stanowiąc przeto pewną doskonałość, ten zespół cech, w rezultacie dających jakąś treść poznawczą, uwarunkowany jest koniecznością istnienia. Czy wobec tego istota jest czymś nierzeczywistym? Nie, ona również jest rzeczywistością, ale łącznie z istnieniem i w oparciu o istnienie. Sama z siebie, poza istnieniem, nie stanowi żadnej rzeczywistości; poza istnieniem jest niczym i — odwrotnie — w takim sensie jest czymś rzeczywistym, w jakim posiada istnienie.

A zatem mając przed sobą „definicję" bytu: to, co jest, lub może być, zawsze w tym określeniu implikujemy istnienie. Wprawdzie nie zawsze będzie ono na pierwszym miejscu, czym się wcale nie gorszymy, gdyż wymyka się ono spod konceptualizacji, niemniej jednak zaznaczone jest ono w pojęciu bytu, jako to, co jest źródłem poznawalności samej istoty. Słowem: pojęcie bytu implikuje istnienie. Gdy mówimy, że je „implikuje", to wcale jeszcze nie znaczy, że rzeczywisty byt utożsamia

się z istnieniem, że byt rzeczywisty jest istnieniem, ale znaczy jedynie, że istnienie jest dostateczną racją rzeczywistości bytu, że bytu rzeczywistego nie można pojąć bez relacji do istnienia.

Krótko i jędrnie wyraża się o roli istnienia św. Tomasz: „Samo istnienie jest pośród wszystkiego czymś najdoskonalszym, albowiem w stosunku do wszystkiego ma się jako akt (istność). O tyle zaś każda rzecz jest czymś rzeczywistym, o ile jest“ [10]).

METODA POZNANIA BYTU.

Normalne ludzkie poznanie jest zasadniczo dwupoziomowe. Tu bowiem stykamy się z płaszczyzną poznania zmysłowego oraz różną i niesprowadzalną do niej dziedziną poznania rozumu [11]).

Zmysły ujmując tylko zewnętrzną powłokę rzeczy konkretnej nie docierają do jej wewnętrznej struktury, do relacji, jakie istnieją między cechami konstytuującymi rzeczywistość. Mimo wszystko jednak wrażenia poznawcze zmysłowe są bazą dla wszelkiej pracy rozumu, który nieustannie musi się nimi posługiwać i ciągle do nich nawracać [12]).

Poraz pierwszy człowiek się styka z bytem na drodze poznania zmysłów, których akty uprzedzają działanie rozumu; w danych zmysłowych czyta konkretne istnienie rzeczy. Aczkolwiek w zmysłowych recepcjach nie poznaje się istnienia jako istnienia, to bowiem zarezerwowane jest dla działalności poznawczej rozumu, niemniej jednak zmysły aż dwukrotnie s t w i e r d z a j ą istnienie, czyli wydają o nim sąd konkretny.

Najpierw więc zmysły zewnętrzne (np. wzrok, słuch), czyli te, które się bezpośrednio stykają z rzeczywistością pozapodmiotową, stwierdzają istnienia jako np. barwy, dźwięki itp. [13]).

Poraz drugi afirmuje człowiek istnienie u szczytu swego zmysłowego poznania, jakie dokonuje przez zmysł oceny (instynktu), który stwierdza (wydając sąd) już nie tylko poszczególne wrażenia, lecz cały konkretny przedmiot jednostkowy, np. tu obok mię idącego żywego Piotra [14]). Mówiąc o „sądach“ w zmysłowym poznaniu pamiętać musimy, że są to sądy swoiste, tym tylko przypominające sądy rozumu, żę afirmują rzeczywistość.

Poznanie intelektualne bytu, z konieczności suponujące normalne funkcje zmysłowo poznawcze, dokonuje się w ramach

dwu równoległych operacji umysłowych, a mianowicie prostego ujmowania (simplex apprehensio) i sądu (iudicium)[15]). Każda z tych czynności jest pod pewnym względem, nie co do czasu, lecz co do natury, czyli uwarunkowania, czynnością pierwszą. Z jednej bowiem strony proste ujęcia i powstałe w ich wyniku pojęcia warunkują sądy, z drugiej zaś, warunkiem pojęć są z kolei swoiste sądy intelektu[16]).

Stojąc jednak na gruncie poznania, jako „odbijania" pewnych cech rzeczywistości, stykamy się najpierw z prostym ujęciem.

Czym ono jest? Czynność intelektualnego poznania (w następstwie którego rozum „odbija" w sobie naturę rzeczy), nazywa św. Tomasz prostym ujęciem. „Odbitka" ta nie jest jednak jakimś przekalkowaniem do porządku poznawczego wszystkich cech konkretu, lecz jedynie jest pewnym podobieństwem cech konstytutywnych rzeczy[17]).

Jak na błonie fotograficznej wyraża się podobieństwo rzeczy sfotografowanej, podobnie i w umyśle w wyniku prostego ujęcia powstaje podobieństwo strukturalne rzeczy, któremu dajemy miano p o j ę c i a. Jest ono tylko prostym „przedstawieniem"' — „reprezentacją" przedmiotu rzeczywistego. Przez utworzone pojęcie i w jego ramach byt stał się zrozumiały. Możemy w nim wyczytać relacje, jakie istnieją między cechami konstytuującymi rzeczywistość. Te konieczne „międzycechowe" relacje tworzą treść bytu, czyli jego i s t o t ę; stąd mówimy, że w pojęciach naszych wyrażamy „istotę rzeczy".

Zauważyć jednak należy, że w naszym pojęciowaniu pominęliśmy rzecz bardzo ważną, a mianowicie oderwaliśmy się od istnienia. Bez wątpienia istnienie rzeczywiste było racją naszego pojęciowania, niemniej jednak w samym pojęciu niema istnienia. Stwierdzamy wobec tego, że nasze pojęciowanie jest myśleniem abstrakcyjnym, czyli oderwanym od konkretnej rzeczywistości, od istnienia. Zatem „abstrakcja" to tylko inna nazwa prostego ujmowania, myślenie tylko „abstrakcyjne" to naprawdę myślenie o nierzeczywistości. Cóż bowiem znaczą same schematy, „istoty", bez tego, co jest nerwem wszelkiej rzeczywistości, bez jej racji dostatecznej, jaką jest istnienie.

Samo więc pojęciowanie nie styka mnie z rzeczywistością, ale raczej mię od niej odrywa i unosi w dziedzinę czystych możliwości, co jest niekiedy prawie równoznaczne z tzw. „fantazjowaniem". Rzeczywistość ma istnienie, a właśnie pojęciom tego brak, wobec tego abstrakcyjne pojęcia bytu nie zetkną

mnie z bytem rzeczywistym, implikującym istnienie. I tu pryska stary mit utworzony przez Kajetana, (jakkolwiek przez niego samego zrozumiany poprawnie, wypaczony natomiast przez cały szereg „mniejszych duchów"), mit o „abstrakcyjnym" poznaniu pojęcia bytu. Taki „abstrakcyjny" byt w rzeczywistości byłby tylko pseudo-bytem, bo tylko czystym pojęciem, strukturą myślową, niesprawdzoną i przed nikim nieodpowiedzialną [18]).

Konieczne jest zatem działanie poznawcze, które dopełni abstrakcyjne pojęciowanie, które uchwyci i stwierdzi istnienie, element opuszczony w prostym ujęciu. Taką nową funkcją poznawczą rozumu jest sąd. Dopiero w nim i przezeń dochodzi człowiek do samoświadomego poznania rozumowego. Sąd bowiem, między innymi, stwierdza prawdziwość swego poznania dokonanego w prostym ujęciu. Powstaje on przez pełne, świadome stwierdzenie, że „tak jest", lub „tak nie jest" [19]).

W normalnym więc sądzie umysł czyni refleksję nad wynikiem prostego ujęcia — pojęciem — i w następstwie jej się wypowiada (affirmando vel negando) stwierdzając zgodność poznania i rzeczywistości.

Ale co go do tego upoważnia? Sama struktura sądu, jako poznania refleksyjnego, dokonanego nad swoimi bezpośrednimi funkcjami poznawczymi, które są uprzedmiotowane i w wyniku tego uzależnione od istniejącego, rzeczywistego konkretu [20]).

Sąd zatem nie wnosi nowych treści poznawczych, których dostarcza pojmowanie abstrakcyjne, lecz stwierdza tylko zgodność tego wszystkiego z rzeczywistością istniejącą. Dlatego też sąd afirmuje treść poznawczą, afirmuje pojęcia pod kątem istnienia. „Iudicium respicit esse" [21]). A zatem pełne poznanie dokonuje się nie przez samo tylko proste ujęcie — abstrahowanie, ani też przez same sądy, lecz jest wynikiem funkcyj poznawczych człowieka, posługującego się w równej mierze i pojęciami i sądami, co się nawzajem dopełnia a zarazem i warunkuje. W rezultacie zaś takiego poznania integruje się poznawczo byt.

Gdy stwierdzamy, że sąd dzięki tajemniczemu słowu „jest", zwrócony jest na istnienie, przez to samo jednak nie rozwiązujemy zagadnienia. Istnienie bowiem można pojmować w różnym sensie. Oznaczać bowiem ono może rzeczywiste istnienie, ale także może oznaczać implikację dwóch pojęć i wówczas „jest"

wyrażone w sądzie, spełnia rolę zwyczajnego łącznika zdaniowego (esse ut copula).

W związku z tym zarysowują się przed nami dwa rodzaje sądów: jedne, w których „jest" spełnia funkcję łącznika zdaniowego; drugie, w których stwierdza rzeczywiste istnienie rzeczy [22]). Pierwsze nazywamy sądami predykatywnymi (orzeczeniowymi); drugie natomiast sądami egzystencjalnymi (istnieniowymi).

Istnieje między nimi zasadnicza różnica. Sądy bowiem predykatywne, są to normalne sądy (zbudowane z podmiotu „S", orzeczenia „P" i łącznika „jest"), którymi posługuje się logika klasyczna.

Sądy predykatywne stwierdzają istnienie, o którym mówi łącznik zdaniowy „jest", ale jest to istnienie swoiście pojęte. Oznacza ono bowiem zasadniczo inherencję dwu cech w jakimś podmiocie, któremu przysługuje istnienie, ale który nie musi aktualnie bytować [23]). A zatem sąd predykatywny zasadniczo nie stwierdza rzeczywistego, aktualnego istnienia. Wprawdzie w poznaniu jako w procesie psychologicznym wychodzimy z konkretnego i rzeczywistego istnienia, ale sąd „klasyczny" bezpośrednio go nie afirmuje, ale stwierdza „istnienie" w formie inherencji cech (np. „poeta") w jakiejś naturze (np. „Homer"), w wyniku czego otrzymuje sąd: „Homer jest poetą".

Analiza sądów predykatywnych, którymi się zajmuje logika, zasadniczo nie zetknie człowieka bezpośrednio z rzeczywistym istnieniem.

Jest jednak drugi rodzaj sądu, sąd egzystencjalny, który afirmuje rzeczywiste istnienie. Wyrażamy go w prostym zdaniu: „coś jest" — „x istnieje". Jest to bezsprzecznie dziwny sąd, posiadający tylko jeden termin, a mianowicie: podmiot; natomiast stwierdzamy wyraźny brak orzeczenia. Usiłowano wprawdzie taki jednoterminowy sąd egzystencjalny utożsamić ze słynnymi z logiki klasycznej sądami „de secundo adiacente", jak np. „Piotr pisze". Sąd taki łatwo da się sprowadzić, przez rozszczepienie słowa „pisze" na orzeczenie i łącznik zdaniowy „jest", do normalnego sądu predykatywnego i w rezultacie otrzymujemy logicznie poprawne zdanie: „Piotr jest piszący". W zdaniu tym stwierdzamy inherencję cechy „piszący" w podmiocie, jakim jest „Piotr".

Z sądem jednak egzystencjalnym nie można tak postąpić. Nie da się on sprowadzić na terenie logiki do sądu predykatywnego;

ani też sądu predykatywnego nie można utożsamiać z sądem egzystencjalnym. W tym bowiem sądzie, słowo „jest“ lub „istnieje“ nie może być orzeczeniem, ani też nie odnosi się do podmiotu (w sensie platońskiej tożsamości: x jest, znaczy jest sobą). Albowiem w słowie tym jest zawarty pierwotny sens, mianowicie afirmacja rzeczywistego istnienia. Trudno się nam pogodzić ze słowem, które nie jest znakiem jakiegoś pojęcia, ale mimo wszystko istnienie nie da się spojęciować. „Jest“ w swej funkcji istnieniowej jest wcześniejsze od funkcji łącznikowej.

Sąd istnieniowy: „x jest“, będzie zrozumiały, jeśli przyjmiemy, że rzeczywistość zawiera element transcendentny w stosunku do istoty, i że nasze poznanie może ten element ująć, w wyniku czego ludzkie poznanie staje się szersze od pojęciowania. Zresztą jest to zrozumiałe. Skoro bowiem każdy byt zawiera coś więcej niż istotę, nasze poznanie winno być również szersze niż pojęcia i definicje. Jeśli poznanie w ogóle ma na celu zetknięcie się z rzeczywistością, to musi również ująć i akt istnienia. Skoro jednak ten akt wymyka się spod pojęcia, pozostaje tylko jedyna możliwość ujęcia go w sądzie i to w takim sądzie, który nie polega na łączeniu czy dzieleniu pojęć przy pomocy afirmacji lub negacji, lecz który afirmuje lub neguje istnienie rzeczywistego przedmiotu. Sąd: „Piotr jest“, wcale nie znaczy: „Piotr jest bytem“, co równie dobrze możnaby powiedzieć o Piotrze rzeczywistym jak i możliwym, lecz ten sąd oznacza, że Piotr rzeczywiście istnieje.

Sąd egzystencjalny jest aktem, aktem, który afirmuje inny akt; akt myśli w wyniku istnienia podmiotu poznającego, afirmuje akt istnienia przedmiotu. I chociaż w tym wypadku sąd nie afirmuje orzeczenia o podmiocie, jest złożony z pojęcia i z czegoś innego; niemniej jednak jest rzeczywistym sądem, bo afirmuje złożenie przedmiotu z jego aktem istnienia i łączy w myśli to, co jest złączone w rzeczywistości.

Dzięki niemu istnienie jest dostępne dla myśli.

A zatem, jeśli byt rzeczywisty przedstawia pewną treść implikującą istnienie, to nasze pojęcie bytu, którym się mamy w filozofii posługiwać, musi również implikować istnienie. Skoro zaś proste ujęcia w rezultacie produkują tylko „istoty“ abstrakcyjne, bez istnienia, zatem nasze pojęcie bytu musi być wypracowane przez akt umysłu poznającego rzeczywiste istnienie, a więc przez sąd egzystencjalny. W wyniku pracy człowieka, poznawczego stwierdzenia istnienia w sądach egzystencjalnych i pojęciowaniu, powstaje realne pojęcie (obiektywne!)

bytu, może mniej operatywne, ale rzeczywiste. Dopiero tak wypracowane pojęcie bytu, staje się narzędziem myślenia w sądach predykatywnych, które rozbudowują i tworzą naukę. I wówczas sąd predykatywny, którym się posługuje każda nauka i filozofia, w oparciu o pojęcie bytu implikującego istnienie, lub też jakiekolwiek „transcendentale", pod kątem bytu, (czego niestety nie zauważył Gilson, ani Garrigou-Lagrange) — da się sprowadzić do sądów egzystencjalnych [24]). W wyniku tego ludzkie myślenie jest realistyczne.

KONSEKWENCJE

Mały błąd na początku powoduje częstokroć w końcowych konkluzjach fatalne wyniki. Nic przeto dziwnego, że główny wysiłek filozofa musi być położony na mocne sprawdzenie zasad, na których stoi. Dlatego myśl tomistyczna, za wzorem swego Mistrza, przykłada tak wielką wagę do należytego postawienia problemu filozofii: dlatego pierwsze pojęcia wypracowuje żmudnym wysiłkiem poznawczym. W wyniku jednak takiej pracy od razu zarysują się przed umysłem daleko idące i liczne konsekwencje mocno zrośnięte z życiem człowieka. Spośród wielu popatrzmy przynajmniej na niektóre.

Na planie pierwszym wyłania się sprawa realizmu metafizyki. Skąd pochodzi ta nieufność do filozoficznego myślenia, a w szczególności do metafizyki, którą się traktuje częstokroć na równi z halucynacjami i mistyfikacją?

Wystarczy się przyjrzeć „metafizykom" kierunków essencjalnych, obojętnie czy będą to kierunki „metafizyk" scholastycznych, które w wyniku utożsamienia istoty i istnienia, zatraciły sprzed oczu niespojęciowane istnienie, czy też szczerzej essencjalne kierunki idealistyczne, już od Kartezjusza począwszy, wystarczy się przypatrzeć tym wszystkim filozofiom, by rzeczywiście zrozumieć niechęć do metafizyki w ogóle. Albowiem te bardzo „metafizyczne" filozofie zatraciły w analizie bytu rzeczywiste istnienie. Uległy potężnej pokusie posługiwania się tylko schematami treści, pojęciami łatwo operatywnymi, w których nie ma istnienia i związanej z nim konieczności nieustannego w procesie myślenia dostosowania się do rzeczywistości.

Nie zwrócono uwagi na to, że istota, jako produkt abstrakcji, jest tylko częścią konkretnej rzeczywistości i nie można jej brać za całość, za adekwatny przedmiot filozoficznego myślenia. Nie abstrahujemy bowiem istoty celem poznania jej samej, lecz

celem poznania rzeczywistego bytu, którego ona jest tylko częścią. Nie można bowiem poznać bytu bez jego istoty. Ona stanowi o tym, że byt jest taki, a nie inny. Jednakże nie można twierdzić, że istota jest bytem, jeśliby nie istniała. Słowem za przedmiot poznania filozoficznego nie można brać idei-pojęcia, lecz rzecz. Aby poznanie istoty nie było jedynie spekulacją pozostającą tylko w dziedzinie możliwości, trzeba dołączyć istnienie do istoty za pomocą sądu i w wyniku tego utworzyć realistyczne, obiektywne pojęcie bytu, będące przedmiotem realistycznej metafizyki, nie mającej prócz brzmienia słowa nic wspólnego z „metafizykami" wszelkich dogmatycznych kierunków.

Tak zaintegrowane pojęcie bytu jest pierwszym przedmiotem myślenia, a zarazem nigdy nie przestaje nim pozostawać. Byt jest na dnie każdego rzeczywistego poznania, tak że ono nigdy nie może wyjść poza krańce bytu, bo poza nim nie ma niczego. Ilustruje to dobrze stary przykład. Patrząc na jakąś rzecz z dużej odległości, wiemy o niej tylko, że jest to „coś", czyli jakiś byt; gdy przedmiot się ku mnie przybliża, poznaję, że jest to istota żyjąca, w dalszej fazie poznaję w nim człowieka, a wreszcie stwierdzam, że jest to mój przyjaciel. Te kolejne poznawcze określenia przedmiotu, są to tylko coraz dokładniejsze określenia bytu, który stoi u podstaw wszelkiego poznania. Uzasadnieniem zaś bytu rzeczywistego jest jego istnienie. Z tego wynika, że rzeczywistość poznania opiera się raczej na sądzie egzystencjalnym, aniżeli na pojęciu istoty. Poznać coś, to przede wszystkim poznać je, że jest.

Poznanie bowiem tak ściśle się łączy z istnieniem, jak sam przedmiot poznania: byt, który implikuje istnienie. Pierwszym aktem rzeczywistego bytu to istnieć, więc i poznawać to działać jako byt istniejący. Poznanie to przedłużenie na działanie poznawcze samego istnienia. Dlatego mogę powiedzieć: jeśli wiem, że myślę — wiem, że jestem. Z tego jednak nie wynika: jestem, ponieważ myślę; przeciwnie: myślę, ponieważ jestem. Jedna jest bowiem racja istnienia i działania. Myślenie jest ujawnieniem w szacie działania samego istnienia. Sąd egzystencjalny: „jestem", czy „co jest", nie petryfikuje w pojęciach tego istnienia, ale je całkowicie szanuje i ujmuje je bezpojęciowo w sądzie poznawczym.

Nie znaczy to, by takie podejście wykreślało pojęcia i „treść" poznawczą, ale znaczy jedynie, że licząc się z rzeczywistością stawiamy ją w s a m y m i s t n i e n i u, a nie PRZED istnieniem, jak czynią to wszystkie essencjalne i idealistyczne

metafizyki; ani też PO istnieniu, jak to czyni współczesny egzystencjalizm, tworząc istotę po istnieniu. Organicznie łącząc treść z istnieniem, mamy rzeczywistą percepcję bytu.

A wówczas prawa poznane przez umysł, prawa logiczne, są również i prawami ontologicznymi, obowiązującymi w równej mierze dziedzinę istniejącej myśli jak i jej organiczny przedmiot — dziedzinę bytu implikującego istnienie. Wtenczas rozgraniczenie na prawa logiczne i prawa ontologiczne jest tak samo sztuczne, jak sztuczne jest tylko czysto abstrakcyjne myślenie, które w gruncie rzeczy jest nierzeczywiste.

Pseudo-problemem stają się płody kantowskiej myśli skazującej zasady bytu np. przyczynowość (opartą na istnieniu!) na wieczne immanentne przebywanie w zamkniętych sferach myśli. Hume'owskie krytyki druzgocące essencjalizm w stosunku do rzeczywistości stają się walką z wiatrakami.

Rzeczywistość istnienia w bycie, istnienia ciągle zmiennego, mimo stałych struktur istotowych, złożoność bytu z istoty, która nie jest istnieniem, i istnienia, które nie jest istotą, z żelazną konsekwencją stawia przed oczyma BYT — BOGA, którego istotą jest właśnie istnienie. Rzeczywiste bowiem złożenie dwu cech, z których jedna nie jest drugą, nieodparcie afirmuje Rzeczywistość Niezłożenia, konieczność czystego ISTNIENIA, jako swej jedynej racji, bez której by była tylko nicość.

Rzeczywiste złożenie istoty i istnienia w przyrodzie z całą koniecznością zachowuje naczelne zasady: tożsamości, niesprzeczności, te zasady, które (skostniałe na gruncie filozofii essencjalnych) zbijane są argumentami „ad hominem" przez dialektyczny materializm. Od strony istnienia, konkretnego i zmiennego, otwiera to horyzonty ewolucji, która jednak nie niszczy identyczności bytowej, nie niszczy, ale potwierdza zasadę niesprzeczności wypływającą z analizy bytu, a będącą warunkiem normalnego ludzkiego istnienia.

I wreszcie, by zwrócić uwagę na problem czysto teorio-poznawczy, w świetle należycie pojętego bytu rozwiewają się trudności [25]) dotyczące klasycznej definicji prawdy „adaequatio rei et intellectus" — prawda polega na uzgodnieniu poznania i rzeczywistości.

W dużej mierze pod wpływem „abstrakcyjnych" kierunków, usiłuje się sprowadzić „adaequatio" - uzgodnienie do „similitudo" - podobieństwo. I od tej pory jest prawie wszystko stracone. Wówczas bowiem podobieństwo pojmuje się na sposób umysło-

wej fotografii rzeczy. I wtedy powstaje problem, jakaby to była czynność zapewniająca automatyczne podobieństwo pojęcia i rzeczy. Poczęto się uciekać do analizy poznania abstrakcyjnego i w nim szukać uzasadnienia, ale podówczas rzeczy ostateczne stały sie gorsze od pierwszych. Trudności się spiętrzyły. Jakże bowiem można się przekonać, że pojęcie odtwarza ściśle przedmiot, skoro dany przedmiot jest dla mnie dostępny tylko w pojęciu? Umysł musiałby wyjść z siebie, by poznać swe funkcje abstrakcyjno poznawcze.

Tymczasem definicja prawdy stwierdza co innego. Odnosi się ona zasadniczo nie do pojęć, lecz do sądów egzystencjalnych i ustala tylko warunek poznania, jak wyraźnie pisze św. Tomasz [26]). Tym warunkiem jest jedność podmiotu poznającego z przedmiotem poznanym, jedność na gruncie istnienia. Gdy istnieją podmiot poznający i przedmiot poznany, wówczas istnienie przedmiotu wchodzi w kontakt z poznaniem, będącym także manifestacją istnienia podmiotu. Połączenie się w sądzie tych dwu bytów istniejących nie jest żadną odbitką, jakiej poszukiwano, celem zagwarantowania wierności prawdy. Wszelkie poznanie jako takie jest prawdziwe, jeśli jest poznaniem pełnym, dokonanym w ramach sądów [27]).

Z punktu widzenia realizmu, trudności „krytyków" polegają na poszukiwaniu warunków poznania w samym poznaniu i na uzasadnianiu prawdy samą prawdą, gdy tymczasem tego wszystkiego szukać należy w *byc ie*. Poznanie jest ujęciem bytu i dlatego działanie uzasadniające możliwość takiego poznania, byłoby podobne, jak pisze dowcipnie Gilson, do wysiłków człowieka, który chcąc wznieść się w powietrze, chwyta się za włosy.

Tomizm w ramach swego szerokiego uniwersalizmu, nie będącego jednak eklektycyzmem, mieści w sobie organicznie te wszystkie elementy, na które z przesadą zwracają uwagę partykularne kierunki filozoficzne, pacząc przez to zdrową myśl. Czynią to dlatego, że są właśnie kierunkami partykularnymi, nieogarniającymi myśleniem swoim bytu rzeczywistego, takiego jaki jest.

Albert M. Krąpiec, O. P.

---

[1]) Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. Vol. XIII. Esistenzialismo. 1947.

[2]) E. Gilson, The unity of philosophical experience. London, Sheed and Ward, 1932.

E. Gilson, God and philosophy. New Haven, Yale University Press, 1941.

E. Gilson, Le thomisme. Introduction à la philosophie de S. Th. Paris, Vrin, 1942.

E. Gilson, La conoscenza dell'essere. Acta. Acad. Rom. 1947. p. 103—115.

E. Gilson, L'être et l'essence, Paris, Vrin. 1948.

E. Gilson, Being and some Philosophers, Toronto, 1949.

[3] J. Maritain, Sept leçons sur l'être. Paris, Téqui, 1932—1933.

J. Maritain, Court traité de l'existence et de l'êxistant. Paris, Hartmann, 1947.

J. Maritain, L'existentialisme de saint Thomas. Acta Acad. Rom. 1947. p. 40—55.

[4]) Garrigou-Lagrange, Notre premier jugement d'existence selon saint Thomas d'Aquin. Studia Mediaevalia in honorem P. R. Martin. Brugis Flandrorum. p. 289.

[5]) E. L. Mascall, He Who Is, a study of traditional theism, 1943. 1949.

[6]) por np. J—H Nicolas O. P. Chronique de philosophie spéculative. Revue Thomiste. 1948. p. 538.

L—B Geiger O. P., Bulletin de métaphysique. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. 1950. p. 276.

[7]) Por. Maritain, Court traité, pp. 15—16.

[8]) Zwracał na to słuszną uwagę zarówno G. Manser O. P.w swym magistralnym: „Das Wesen des Thomismus", jak i Gilson, w „L'être et l'essence".

[9]) por. Aristoteles. Post. anal. B. 89, b, 24 ss. Ten tekst, w którym Stagiryta odróżnia metodę poznawczą istnienia i istoty, zmylił wielu tomistów dopatrujących się rzeczowej różnicy istoty i istnienia w nauce Arystotelesa.

[10]) „...ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum..." (I, 4, 3 m. cf. ibid. q. 3, 4, c; q. 105, 5, c;). Ażeby sobie zdać sprawę z roli istnienia u św. Tomasza wystarczy przejrzeć: Index wyd. Leon. t. XV, lub: „Tabula Aurea" kolumny z tytułem „esse".

[11]) Por. In. III De An. lect. lv.

[12]) Por. I, 84, 7.

[13]) ...„veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius". De Verit. q. 1. a. 9. c.

[14]) „... cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere, quod video eum vivere. — Si vero apprehendatur in singulari, ut puta video coloratum, percipio hunc hominem, vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium". In II De Anima. lect 13.

[15]) por. I, 85, 5. c.

[16]) Mając na uwadze, że istnienie jest dostateczną racją poznawalności bytu stwierdzamy, że pod pewnym względem, mianowicie o ile jest racją dostateczną poznawalności, musi być uprzednio poznane (prioritate logica!) w stosunku do treści, której rzeczywistość jest uwarunkowana istnieniem. W tym sensie mógłby mieć rację Wundt w nauce o pierwszeństwie sądów przed pojęciami. Biorąc pod uwagę „reprezentację" — pojęcia warunkują sądy. G. Rabeau: „Le jugement d'existence" w rozdz- IX naukę tę ujmuje krótko: „quoad specificationem" są pierwsze pojęcia „quoad exercitium" — sądy.

[17]) „Intellectus... habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit" In VI Met. lect. 4. n. 1236.

[18]) Kajetan i szkola tomistyczna mówiąc o „abstrakcji" pojęcia bytu, z abstrakcją tą (metafizyczną) zawsze łączyli „comparatio" czyli sądy!

[19]) Por. In Peri Hermeneias. I. I. lect. 3.

[20]) Por. De Ver. q. 1. a. 9. c.

[21]) Por. In Boet. De Trin. q. 5. a. 3.

[22]) Por. E. Gilson, L'être et l'essence. c. IX.

[23]) Por. P. Hoenen, La théorie du jugement d'après St. Thomas. c. II.

[24]) Naturalnie to uściślenie dotyczy tylko sądów na terenie metafizyki, a więc sądów, które się opierają na analogicznym pojęciu bytu, albo też na którymś z pojęć transcendentalnych. Te bowiem pojęcia zawsze implikują istnienie i wyrażają je przynajmniej „in actu exercito", dlatego przez tak implikowane istnienie mogą się sprowadzić do sądów egzystencjalnych. Jest to bowiem tylko odwrotny proces wypracowania pojęcia bytu przez proste ujęcie i sąd egzystencjalny, którego roli nie docenia Garrigou-Lagrange w cyt. art. Sądy natomiast predykatywne zbudowane na pojęciach uniwersalnych nie sprowadzają się do sądów egzystencjalnych. I w takim zakresie argumentacja Gilsona (DZ-cyt. c. IX) ma siłę przekonywającą.

[25]) Por. np. Ajdukiewicz K. Zagadnienia i kierunki filozofii. r. II.

[26]) „Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est, per quandam similationem ad ipsum, completur ratio adaequationis, in qua constitit ratio veritatis". I. Sent, d. 10. q. 5. a. 1.

[27]) Por. Gilson E.: L'être et l'essence. c. X.

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

PODZIAŁ KIERUNKÓW FILOZOFICZNYCH U DIAMATYKÓW

Diamatycy jednozgodnie dzielą kierunki filozoficzne na materialistyczne i idealistyczne. Czy przy przeprowadzaniu tego podziału posługują się jednym i tym samym kryterium? Adam Schaff sugeruje w swoich pracach odpowiedź twierdzącą. Wydaje się jednak, że u diamatyków występuje kilka kryteriów podziału kierunków filozoficznych. Postaram się wykazać, że te kryteria zbliżają się do siebie, będąc wariantami jednej przewodniej myśli, ale niezupełnie utożsamiają się ze sobą.

Najstarszy wariant kryterium podziału kierunków filozoficznych pochodzi od Fryderyka Engelsa. Według poglądów, przedstawionych przez tego autora w pracy **Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie**, zasadniczy charakter każdego systemu filozoficznego jest wyznaczony przez odpowiedź na pytanie, dotyczące wzajemnego stosunku myśli i bytu, ducha i przyrody, które to pytanie ma ostatecznie znaczyć: „czy Bóg stworzył świat, czy też świat istnieje odwiecznie?“ [1]) „Zależnie od takiej czy innej odpowiedzi na to pytanie — pisał Engels — podzielili się filozofowie na dwa wielkie obozy. Ci, którzy twierdzili, że duch istniał wpierw niż przyroda, którzy uznawali więc w końcu stworzenie świata w jakiejkolwiek postaci — a stworzenie to jest częstokroć u filozofów, np. u Hegla, jeszcze o wiele bardziej zawiłe i niemożliwe niż w chrześcijaństwie — stanowili obóz idealizmu. Inni zaś którzy za pierwotną uważali przyrodę, należą do rozmaitych szkół materializmu“. [2])

W kryterium, jakim dla podziału kierunków filozoficznych posłużył się Engels, słowa „przyroda", „świat", nie są zapewne synonimami słowa „materia", skoro nasz klasyk marksizmu rozciąga wyraźnie swoje kryterium na system Hegla, który uznając w swym panlogiźmie tylko byt o charakterze logicznym, myślowym, uważał przyrodę za ideę przeciwstawiającą się sobie i stającą się czymś drugim, mianowicie przedmiotem zewnętrznym **(die Idee in der Form des Andersseins).**[3]) Późniejsi autorowie marksistowscy często odwołują się do tego sformułowania kryterium podziałowego, jakie dał Engels w pracy o Feuerbachu i o zmierzchu klasycznej filozofii niemieckiej, ale gdy przyjrzymy się własnym wypowiedziom tych autorów, zobaczymy, że oni w swym pojmowaniu wymienionego kryterium ograniczają jego problematykę do przeciwieństwa ducha i materii. Gdy Engels w swoim sformułowaniu brał pojęcie przyrody w sensie tak niezdeterminowanym, że pod jego zakres mógł podciągnąć nawet heglowskie, idealistyczne pojmowanie przyrody, to ci autorzy podają pojęcie przyrody za identyczne z pojęciem materii. W ten sposób dochodzą oni do nowej odmiany kryterium podziału kierunków filozoficznych.

Ten nowy wariant znajdujemy np. u Jerzego Plechanowa w jego pracy przetłumaczonej na język polski pt. **Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów.** „Materializm — pisze w tym dziele Plechanow — jest prostym przeciwieństwem idealizmu. Idealizm usiłuje wytłumaczyć wszystkie zjawiska przyrody, wszystkie właściwości materii tymi lub innymi właściwościami ducha. Materializm postępuje wręcz odwrotnie. Stara się on wytłumaczyć zjawiska psychiczne tymi lub innymi właściwościami materii, tą lub inną organizacją ciała ludzkiego albo w ogóle zwierzęcego. Wszyscy filozofowie, którzy za czynnik pierwotny uznają materię, należą do obozu materialistów, wszyscy zaś, którzy za taki czynnik uważają ducha — są idealistami".[4]) Na tej samej podstawie, co Plechanow, podzielili kierunki filozoficzne Włodzimierz Lenin,[5]) Leduc,[6]) Henryk Lefebvre,[7]) Jerzy Politzer,[8]) Maurycy Cornforth,[9]) Adam Schaff,[10]) Julian Lider[11]) i inni.

U Plechanowa w jego pracy **Podstawowe zagadnienia marksizmu**[12]) występuje jeszcze jedno kryterium podziałowe, które uwzględnia nieco inny aspekt stosunku ducha do materii, niż kryterium przyjęte w **Przyczynku do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów.** W tej ostatniej pracy ujął

Plechanow zagadnienie stosunku ducha do materii z punktu widzenia genetycznego, natomiast w **Podstawowych zagadnieniach marksizmu** porzucił ten punkt widzenia, by stosunek ducha do materii rozpatrzyć ze stanowiska bezczasowego przekroju za pośrednictwem kategorii „jedności". Wysunął mianowicie pogląd, że o przynależności poszczególnych kierunków filozoficznych do materializmu lub idealizmu decyduje okoliczność, czy te kierunki przyjmują, czy też nie przyjmują w wypadku człowieka „jedność" ducha i materii, myślenia i bytu, podmiotu i przedmiotu. Materialistycznymi są według tego ujęcia Plechanowa te kierunki filozoficzne, które zakładają w człowieku „jedność" wymienionych elementów. Przy założeniu tej „jedności" nie chodzi o uznanie tożsamości myślenia i bytu — ograniczymy się tylko do tej pary wyrazów — ale chodzi o stwierdzenie realności zarówno myślenia jak i bytu, o dopatrywanie się w myśleniu skutku bytu lub ścisłej właściwości bytu. Natomiast do idealizmu należą te kierunki filozoficzne, które nie znają „jedności" myślenia i bytu ze względu na to, że odrzucają istnienie bytu, materii, i ograniczają się do afirmacji samodzielnie egzystującego myślenia.[13]) Wysunięte tu kryterium podziału kierunków filozoficznych można by nazwać kryterium antropologicznym, gdyż kryterium to czyni z poglądu na naturę człowieka najbardziej charakterystyczną cechę danego systemu. Kryterium to sformułował niezawodnie Plechnow pod bezpośrednim wpływem Ludwika Feuerbacha, cytowanego wielokrotnie w pierwszych rozdziałach **Podstawowych zagadnień marksizmu,** myśliciela, dla którego najwyższym i jedynym przedmiotem filozofii był człowiek wzięty razem z naturą jako jego podstawą.[14])

Obok wymienionych dotąd kryteriów podziału kierunków filozoficznych znalazłem u Maurycego Cornfortha w **Science and Idealism** (New York 1947) jeszcze jedno kryterium, które stosunek myślenia do bytu ujmuje nie na płaszczyźnie ontycznej, jak to czyniły tamte kryteria, ale na płaszczyźnie poznawczej. Cornforth posługuje się początkowo we wstępie swej książki tym samym kryterium, jakie wysunął Plechanow w **Przyczynku do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów,** ale niedługo potem bierze pod uwagę nowe kryterium o charakterze epistemologicznym, gdy pisze o szkołach „logicznej analizy" i „logicznego pozytywizmu": „Wykażę, że zasada — luźno zapowiedziana przez Wittgensteina, a następnie sformuło-

wana już jako skostniały dogmat metodologiczny przez Carnapa —iż nie możemy porównywać myśli z rzeczami, zdań z faktami, a jedynie myśli z myślami i zdania z zdaniami — zdecydowanie określa te szkoły jako przynależne do obozu idealistycznego".[15]) To nowe kryterium zarysowuje się przed nami w całej pełni, kiedy dalej czytamy, iż „materializm zakłada, że każda idea musi być sprawdzona przez porównanie z obiektywną rzeczywistością, a sprawdzenia tego dostarcza w ostatniej instancji praktyka".[16]) W przytoczonych tekstach Cornforth rozgrupowuje kierunki filozoficzne w zależności od tego, czy na gruncie poglądów epistemologicznych przyjmują „korespondencyjną teorię prawdy", według której prawda zasadza się na zgodności idei z faktami, czy też przyjmują „teorię zgodności", sprowadzającą prawdę do zgodności idei wewnątrz danego systemu. Te kierunki filozoficzne, które przyjmują „teorię zgodności", zalicza Cornforth do obozu idealizmu, te natomiast kierunki, które opowiadają się za „korespondencyjną teorią prawdy", nazywa kierunkami materialistycznymi.

W odniesieniu do przyjmowanych przez teoretyków marksizmu różnych wariantów kryterium służącego do podziału kierunków filozoficznych nasuwają się przede wszystkim dwa pytania: 1) W jakiej mierze te warianty dają możność zakwalifikowania każdego systemu filozoficznego, i 2) czy te warianty wysuwają uzasadnioną podstawę do uznania jednych systemów filozoficznych za idealistyczne a drugich za materialistyczne.

1. Najszerszy zasięg zastosowania posiada ta postać kryterium, jaką wysunął Engels w studium o Feuerbachu i o zmierzchu klasycznej filozofii niemieckiej. Kryterium podziałowe rozumiane tak, jak je rozumiał Engels, pozwala jednoznacznie zakwalifikować nie tylko systemy filozoficzne budujące na rozróżnieniu materii i tak czy inaczej rozumianego ducha, ale również systemy teistycznego idealizmu metafizycznego, które uwzględniają istnienie samego ducha. Jeżeliby ktoś jeszcze w mniejszym stopniu sprecyzował treść pojęcia „przyrody", „świata", niż to zrobił Engels, wówczas mógłby przy pomocy kryterium tego klasyka marksizmu określić jako idealistyczny system teizmu kreacjonistycznego Alfreda N. Whiteheada, dla którego duch i materia były jedynie subiektywnymi konstrukcjami (abstrakcjami) kawałkującego rzeczywistość umysłu, bo za jedyną osnowę świata uważał ten zmarły niedawno myśliciel zawierające się jedne w drugich zdarzenia **(events),** a więc to, coś się dzieje w danym

czasie i w danym miejscu **(something is going on then — there.)**[17])

Treść kryterium Engelsa zdaje się jednak narzucać temu kryterium pewne ograniczenia w jego zastosowaniu. I tak, trudno zrozumieć, w jaki sposób możnaby przy pomocy kryterium Engelsa zidentyfikować jako materialistyczne systemy materializmu nie — dialektycznego, który nie przyjmuje żadnego ducha wywodzącego się genetycznie z materii. Taki wypadek zachodzi np. z **pansomatyzmem** Tadeusza Kotarbińskiego, który **ryzykuje** tezę, że „istnieją tylko ciała", Kotarbiński mówi wprawdzie i o duszy, ale ta „dusza" jest dla niego „tożsama z jakimś fragmentem osobnika fizycznego". [18]) System Kotarbińskiego jest bez żadnej wątpliwości monizmem materialistycznym, a mimo to trudno go zakwalifikować jako taki na podstawie badanego przez nas kryterium, bo to kryterium dopatruje się istoty materializmu w wyprowadzeniu ducha z materii, gdy tymczasem na gruncie pansomatyzmu T. Kotarbińskiego można tylko mówić o rozwijaniu się ciał doznających z niedoznających lub o rozwijaniu się przedmiotów fizycznych doznających w pełni z przedmiotów fizycznych o zaczątkowym doznawaniu, jeżeli by się przyjęło, iż w każdym przedmiocie fizycznym jest jakiś stopień doznawania. [19]).

Analogiczne uwagi nasuwa system **biologicznego materializmu (realizmu monadologicznego)** Stanisława Ignacego Witkiewicza. Autor ten występował wprawdzie przeciw monizmowi Kotarbińskiego [20]) przeciwstawiając mu dualizm „Istnień Poszczególnych" i jakości wziętych w ich trwaniach [21]), ale ten jego dualizm mieścił się w granicach twierdzenia o istnieniu samych ciał. O duchu pisał Witkiewicz w odpowiedzi danej Kotarbińskiemu na krytykę pracy **Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia**, że duch „sprowadza się do pewnych komplikacji elementów — momentów (czującego siebie, żywego) ciała, rozpatrywanego od środka (t.zn. jakości" [22]). Podobnie utrzymywał Witkiewicz w studium **O idealizmie i realizmie**, ogłoszonym już po jego tragicznej śmierci w zesz. 3 i 4 Przeglądu Filozoficznego z r. 1946, „że elementy składające to, co (w nas) duchem nazywamy, są zupełnie w istocie tego samego rodzaju, co elementy składające świat zewnętrzny i ciało — są inne oczywiście (inaczej świat nie odróżniałby się od nas samych), ale są jakościami, należą do tego samego gatunku istności i nie potrzeba wcale przyjmować zupełnie odrębnego gatunku świadomości (uczuciowej, pojęciowej, czy „intencjonalnej"), aby wytłumaczyć istnienie uczuć i myśli

np. [23]). Ten system materializmu, który nie zna żadnego „ducha", wydobywającego się z materii jako coś specyficznie od niej odrębnego, nie daje się chyba przy pomocy kryterium Engelsa zidentyfikować jako materialistyczny, tak samo jak pansomatyzm Kotarbińskiego.

Na podobną trudność, z którą zetknęliśmy się w wypadku obu form naszego rodzimego materializmu, napotykamy przy jednej z dwu interpretacji materializmu dialektycznego, jakie Adam Schaff przyjmuje we **Wstępie do teorii marksizmu.** Chodzi tu o interpretację, która całą rzeczywistość redukuje bez reszty do materii. W czwartym wydaniu swej książki z r. 1949 Schaff przedstawia tę interpretację w ten sposób: „Monizm materialistyczny widzi w pojęciu materii najwyższe pojęcie, równoznaczne z bytem, z rzeczywistością. Dlatego materii nie można ująć jako cząstki całości wyższego rzędu. Wszystko, co jest, jest materią, która występuje w rozmaitych formach. Otaczające nas przedmioty są wszystkie postaciami materii i różnią się między sobą tylko odmiennością jej zorganizowania. Ich materialność jest cechą wspólną, która jednoczy całą rzeczywistość, niezależnie od formy, w jakiej ona kiedykolwiek występuje. Dla monizmu materialistycznego podpada pod to prawo i podmiot poznający".[24]) Według przytoczonego tekstu nie ma żadnego bytu, który nie byłby materią. W ostatnim zdaniu Schaff sprowadza zupełnie wyraźnie psychikę ludzką do materii, nie zostawiając miejsca na specyficzną odrębność tej psychiki, która mogłaby jeszcze stanowić jakiegoś ducha. Że Schaff tak czyni, to wynika z tego, że, jak widać z dalszego kontekstu, termin „podmiot poznający" jest dla tego teoretyka synonimem wyrazu „świadomość"[25]). W pierwszym zresztą wydaniu **Wstępu do teorii marksizmu** z r. 1947 w miejsce słów „podmiot poznający" występował termin „świadomość" [26]). W obecnym czwartym wydaniu **Wstępu** zachowała się nawet część pierwotnego tekstu o utożsamianiu się świadomości z materią. Znajdujemy mianowicie takie twierdzenie: „Przeciwstawiając świadomość materii przeciwstawiamy materię ożywioną i myślącą materii nieożywionej, co przecież nie może zmieniać istoty rzeczy; w obu bowiem wypadkach mamy do czynienia z **materią**, choć w różnej postaci".[27]) Otóż jeżeli weźmiemy materializm dialektyczny w tej interpretacji, nie będziemy mogli, jak mi się wydaje, zrozumieć, w jaki sposób ten materializm można zakwalifikować jako taki przy pomocy kryterium Engelsa. Trudności znikną dopiero przy drugiej in-

terpretacji, jaką Schaff przyjmuje dla materializmu dialektycznego, interpretacji, według której duch ludzki, chociaż jest czymś pochodnym od materii ,to jednak wykazuje w stosunku do niej charakter specyficzny. [28]). Do takiej interpretacji, która u niektórych teoretyków marksizmu, jak Władysław Krajewski, jest jedyną interpretacją materializmu dialektycznego, [29]) kryterium Engelsa znajduje jak najbardziej adekwatne zastosowanie. Pewne ograniczenia w zastosowaniu kryterium Engelsa zdają się występować nie tylko przy systemach materialistycznych, ale także przy systemach idealizmu nazywanego przez autorów nie — marksistowskich „metafizycznym". I tak, nie widać, w jaki sposób te ostatnie systemy mogłyby stanowić podstawę do posłużenia się kryterium Engelsa, jeżeli są sytemami ateistycznymi, gdyż według tego kryterium istota idealizmu zasadza się na zajęciu pozytywnego stanowiska wobec tezy o istnieniu Boga Stwórcy.

Do takich systemów idealistycznych należy np. system Leona Brunschvicga, który moglibyśmy za K. Renouvier nazwać systemem dyskretnie ateistycznym, bo wprawdzie Brunschvicg mówił pozytywnie o istnieniu Boga, ale Bóg był dla niego już to łącznikiem **(la copule)** występującym w naszych sądach [30]), już to pobudzającym do działania ideałem doskonałości i jedności duchowej [31]). Trudności z identyfikowaniem systemu Brunschwicga miałby nawet ten, kto by razem z O. A. D. Sertillanges O. P. [32]) interpretował ten system jako teistyczny, gdyż nie mógłby powiedzieć, że Brunschvicg przyjmował transcendentnego Boga Stwórcę, o którego chodzi w kryterium Engelsa.

Jako inne kłopotliwe wypadki można by podać „neutralne" systemy, jeślibyśmy i do nich chcieli rozciągnąć kryterium Engelsa. Nie będziemy np. wiedzieli ,co począć z ateistycznym systemem „neutralnego monizmu", przedstawionego przez Bertranda Russella w **Analysis of Matter** (London 1927). W systemie tym cała rzeczywistość została zredukowana do „neutralnego materiału" **(neutral stuff)**, jakim mają być „zdarzenia" (events) [33]). Ujęcie istoty świata, jakie daje Russell w wymienionym dziele, jest dla każdego nie — marksisty ujęciem idealistycznym, bo według myśliciela angielskiego zdarzenia, z których składa się fizyczny świat, są treściami spostrzeżeniowymi albo tym, co może być wyprowadzone z tych treści. [34]). Jeżeliby jednak ktoś chciał określić to stanowisko Russella na podstawie kryterium Engelsa, trudno byłoby je nazwać stanowiskiem idea-

listycznym, gdyż Russell nie przyjmuje istnienia Boga Stwórcy.[35]) Gdy G. Kursanow i H. Ñaan nazywają stanowisko Russella w kwestii osnowy zdarzeń stanowiskiem idealistycznym, [36]) to niewątpliwie biorą pod uwagę inne kryterium, niż kryterium Engelsa.

Wątpliwości co do możliwości zastosowania kryterium tego klasyka marksizmu mogą także budzić poglądy Rudolfa Carnapa. Ten neopozytywista wybiera wprawdzie w **Der logische Aufbau der Welt** (Berlin 1928) za podstawowe elementy swojego „konstytucyjnego systemu" [37]) czynniki psychiczne w ścisłym tego słowa znaczeniu, mianowicie „elementarne przeżycia" **(die Elementarerlebnisse),**[38]) ale ta okoliczność nie zdaje się wystarczać do tego, żeby wymieniony system można było w myśl kryterium Engelsa nazwać systemem idealistycznym. Kursanow zapewne na innej podstawie niż kryterium Englsa nazywa „konstytucyjny system" Carnapa „subiektywizmem o treści machistowskiej" [39]) a więc idealizmem. Żeby Carnapa można było określić w oparciu o kryterium Engelsa jako idealistę, musiałby nasz neopozytywista opowiedzieć się za istnieniem Boga Stwórcy. Tymczasem Carnap utrzymuje w studium **Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache,** ogłoszonym w drugim tomie **Erkenntnis** z r. 1932, że twierdzenie o istnieniu Boga wziętego w znaczeniu metafizycznym jako Absolut jest twierdzeniem pozbawionym wszelkiej treści [40]).

Gdy idzie o pozostałe trzy warianty marksistowskiego kryterium podziału kierunków filozoficznych, to posiadają one z natury rzeczy węższy zasięg zastosowania niż wariant przyjmowany przez Engelsa.

Dwa pierwsze z tych wariantów pozwalają zakwalifikować te systemy filozoficzne, które przyjmując istnienie ducha i materii dają takie czy inne rozwiązanie wzajemnego stosunku tych dwu rzeczywistości. Natomiast nie widać, w jaki sposób wymienione warianty mogłyby służyć do zidentyfikowania systemów ściśle monistycznych, które zakładają albo istnienie samej materii, albo istnienie samego ducha, względnie istnienie rzeczywistości mającej się wznosić ponad rozróżnienie ducha i materii. Wszak dla tych systemów z racji ich bezwzględnego monizmu nie istnieje zagadnienie wysunięte w obu wariantach. Poza zasięgiem tych wariantów znajduje się nie tylko pansomatyzm Kotarbińskiego, biologiczny materializm Witkiewicza, dyskretnie ateistyczny idealizm Brunschvicga, neutralny monizm Russella, czy wreszcie „konstytucyjny system" Carnapa,

ale także teistyczne systemy Whiteheada, Jeansa lub Eddingtona [41]), które można sklasyfikować przy pomocy kryterium Engelsa.

Ostatni z wyodrębnionych przez nas wariantów marksistowskiego kryterium podziałowego, wariant wysunięty przez Maurycego Cornfortha w **Science and Idealism**, znajduje zastosowanie wyłącznie do systemów epistemologicznych. W stosunku do systemów zawierających teorię samej rzeczywistości jest on oczywiście bezsilny.

Jeżeli te spostrzeżenia dotyczące poszczególnych wariantów rozpatrywanego przez nas kryterium są słuszne, to czy w takim razie nie należałoby jeszcze raz przemyśleć zagadnienia podziału kierunków filozoficznych? Czy tego zadania nie powinien by podjąć się ten nawet, kto przyjmowałby światopogląd materializmu dialektycznego?

2. Badając, w jakiej mierze przyjmowane przez teoretyków marksizmu warianty kryterium biorącego pod uwagę stosunek „myśli“ do „bytu“, „ducha“ do „materii“, dają możność zakwalifikowania systemów filozoficznych, pomijałem kwestię, czy te warianty wysuwają uzasadnioną podstawę do uznania jednych systemów za materialistyczne a drugich za idealistyczne. Teraz podejmuję rozpatrzenie tej kwestii.

Nie może ulegać wątpliwości, że w trzech pierwszych wariantach marksistowskiego kryterium słusznie są uznawane za materialistyczne te systemy, które „myśl“, „ducha“ uważają za wytwór czy właściwość materii. Dla tych systemów nie wszystko wprawdzie jest materią, ale wszystko jest materialne, t.zn. albo identyczne z materią, albo przy swej specyficznej odrębności od materii zależne od niej w istnieniu.

Nie rozumiem natomiast, dlaczego Cornforth w swoim kryterium dla podziału kierunków epistemologicznych nazywa materialistycznymi te systemy, które zakładają „korespondencyjną teorię prawdy“. Przecież w idei zrównania się myśli z rzeczywistością, w idei intencjonalnego utożsamienia się z rzeczywistością nie można dopatrzyć się, jeżeliby chodziło nawet o rzeczywistość materialną, realnego utożsamienia się z materią. Tu nie występuje żaden proces materializacji. Nie można też zapominać o tym, że ten, kto w zakresie poglądów epistemologicznych przyjmuje „korespondencyjną teorię prawdy“, może być w ujęciu istoty rzeczywistości nie tylko materialistą, ale także dualistą czy spirytualistą realistycznym. [42]) Wobec tego nie ma racji, dla której materializm miałby monopolizować

wyłącznie dla siebie „korespondencyjną teorię prawdy". Ta teoria jest własnością także i innych kierunków filozoficznych, które podobnie jak materializm podzielają stanowisko realizmu gnozjologicznego.

Jeżeli nie można zgodzić się z Cornforthem w uznaniu „korespondencyjnej teorii prawdy" za teorię materialistyczną, jeżeli trzeba pojmować tę teorię tylko jako teorię realistyczną, to trudno będzie nie przyznać racji Cornforthowi, że systemy epistemologiczne, które opowiadają się za „teorią zgodności", są systemami idealistycznymi. Chodzi w tych systemach oczywiście o idealizm epistemologiczny.

Nie będzie można natomiast podzielać punktu widzenia trzech pierwszych „ontologicznych" wariantów marksistowskiego kryterium, że istota idealizmu, który w filozofii nie — marksistowskiej nazywamy idealizmem metafizycznym, zasadza się na przyjęciu istnienia Boga Stwórcy. Dlaczego? Adam Schaff daje we wstępie do książki **Pojęcie i słowo** niedwuznacznie do poznania, że dla niego z tego powodu teizm kreacjonistyczny jest wyrazem stanowiska idealistycznego, iż koncepcja Boga Stwórcy ma wiązać się z „absolutyzacją pojęć", t.zn. z przyznawaniem autonomicznego istnienia realnego przedmiotom ogólnym naszych pojęć. Schaff mało precyzuje w cytowanej co dopiero książce swe dość ogólnikowe twierdzenie. Zadowala się tylko lakoniczną wypowiedzią pośrednią, że idea Boga ma wywodzić się z absolutyzacji pojęcia świata.[43]) Otóż wydaje się, że chociaż by nawet ktoś podzielał stanowisko Schaffa na genezę idei Boga Stwórcy, to i tak nie miałby tytułu do nazywania teizmu kreacjonistycznego idealizmem. Ateista, o którego tu chodzi, mógłby tylko tyle powiedzieć, że teizm kreacjonistyczny jest doktryną błędną. Wszak takie określenie łączymy potocznie z przekonaniami, których nie uważamy za prawdziwe. Gdy sądzimy, że ktoś w jakimś twierdzeniu nie ma słuszności, mówimy, że się myli, a nie, że jest idealistą. Dlaczego ateista nie miałby zastosować tego samego sposobu wyrażania się w stosunku do odrzuconego przez siebie teizmu kreacjonistycznego? Chyba ,że z niecodziennej delikatności chciałby swoją dezaprobatę wyrazić w formie eufemizmu... Taki eufemizm, trudny zresztą do przypuszczenia, byłby czymś nie na miejscu w nauce.

Ostatecznie trzeba powiedzieć, że nie widać, dlaczego teizm kreacjonistyczny miałby być nawet dla ateisty idealizmem.

Dość wyraźne odwoływanie się dodatkowe Schaffa do rzekomego pokrewieństwa każdego teizmu kreacjonistycznego z platońską teorią idei [44]) wydaje się mało przekonywające już choćby z tego względu, że zawiera niedozwolone uproszczenia. Można uważać za wariant platońskiej teorii idei „metafizyczny" idealizm obiektywny — podobieństwo między tym idealizmem a idealizmem platońskim stwierdza np. Kazimierz Ajdukiewicz [45]) ale nie podobna dopatrywać się wariantu platońskiej teorii idei np. w „metafizycznym", immanentnym idealizmie subiektywnym, jaki przyjmował Berkeley.

Nie przekonuje nas również twierdzenie V. Leduca, że dlatego teizm kreacjonistyczny w przedstawieniu św. Tomasza z Akwinu należy uznać za idealizm, bo św. Tomasz nie przyjmował niezależnego od świadomości istnienia świata zewnętrznego, lecz świat uważał za funkcję świadomości, mianowicie za funkcję świadomości bożej. [46]) Taka interpretacja filozofii św. Tomasza stanowi wypaczenie jej treści. Można powiedzieć ,że dla Berkeleya świat materialny był funkcją świadomości bożej, o ile sprowadzał się do zespołów wrażeń doznawanych przez Boga, ale u naszego myśliciela średniowiecznego nie znajdujemy nawet żadnej analogii do tego poglądu immanentnego idealizmu subiektywnego. Być stworzonym przez Boga z niczego, to nie to samo, co być funkcją świadomości bożej, to nie to samo, co być dostrzeganym przez Boga. Posługując się terminologią Romana Ingardena [47]) powiemy, że świat jest według św. Tomasza bytowo pochodny w stosunku do Boga i od Niego zależny, ale wykazuje wobec Boga bytową samoistność i samodzielność.

Trudności, jakie przedstawia rozpatrywane tu pojęcie idealizmu nazywanego przez autorów nie-marksistowskich „metafizycznym", skłaniają nas do zastanowienia się, czy nie jest bardziej zadowalającym inne określenie rzeczonego idealizmu, określenie, według którego istotę idealizmu „metafizycznego" stanowi albo sprowadzenie materii do układu treści wrażeniowych poznającego podmiotu ludzkiego lub boskiego czy do konstrukcji podmiotu ludzkiego, albo sprowadzanie całego świata tak cielesnego jak i duchowego do korelatów ,do zjawisk „ducha obiektywnego" (świata sądów i pojęć idealnych). Takie ujęcie idealizmu „metafizycznego" znajdujemy n.p. w wydanej niedawno książce K. Ajdukiewicza **Zagadnienia i kierunki filozofii.** [48]) Dla tego ujęcia jest rzeczą obojętną, czy dany sy-

stem zakłada istnienie Boga Stwórcy, czy też Jego istnienia nie zakłada. Stąd też według ujęcia, jakie proponuje Ajdukiewicz, do idealizmu „metafizycznego" będzie równie dobrze należał teistyczno-kreacjonistyczny system immanentnego idealizmu subiektywnego Berkeleya, jak i ateistyczny system „neutralnego monizmu" B. Russella. W związku z zajmującym nas zagadnieniem najogólniejszego podziału kierunków filozoficznych dotyczących istoty rzeczywistości trzeba jeszcze zaznaczyć, że idealizm „metafizyczny", z którego istoty wykreślono tezę teizmu kreacjonistycznego, znajduje przeciwstawienie nie w samym ateistycznym materializmie, ale i w dualizmie. Obejmując te dwa ostatnio wymienione kierunki nazwą realizmu „metafizycznego", moglibyśmy powiedzieć razem z K. Ajdukiewiczem, że przeciwstawieniem idealizmu „metafizycznego" jest realizm „metafizyczny".[49]) Wydaje się, że jeżeliby powyższe spostrzeżenia były słuszne, mielibyśmy już dostatecznie naświetlone, jak pozytywnie należałoby sformułować bardziej adekwatne kryterium najogólniejszego podziału systemów „metafizycznych".

X. Kazimierz Kłósak

---

[1]) Polskie tłumaczenie w wydaniu „Książki" z r. 1946, str. 34.

[2]) Tamże str. 34, 35.

[3]) **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,** Sämtliche Werke, sechster Band, Stuttgart 1927, str. 147.

[4]) W wydaniu „Książki" z r. 1948, str. 6 i 7.

[5]) **Materializm a empiriokrytycyzm.** Zob. **Dzieła** Lenina w tłumaczeniu z czwartego wydania rosyjskiego, Warszawa, „Książka i Wiedza", 1949, t. XIV str. 383.

[6]) **Czy marksizm stał się przeżytkiem?** Tłumaczył Jan Guranowski. Warszawa, „Książka i Wiedza", 1949, str. 68, 69.

[7]) **A la lumière du matérialisme dialectique. I. Logique formelle. Logique dialectique.** Paris, Editions sociales, 1947, str. 23—25.

[8]) **Wykład filozofii. I. Zasady podstawowe.** Przełożył Jerzy Adamski. Warszawa, Państw. Instytut Wydawn. 1949, str. 20, 21.

[9]) **Science and Idealism (An Examination of „Pure Empiricism" and Modern Logic),** New York 1947, str. 14, 15.

[10]) **Pojęcie i słowo,** „Książka", 1946, str. 7; **Wstęp do teorii marksizmu,** „Książka" ,1947, str. 30, 31 (to samo w 4-tym wyd. z r. 1949); **Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej,** Warszawa, „Książka i Wiedza", 1950, str. 71, 72).

[11]) **Pogadanki o dialektyce i materializmie,** Warszawa, Państw. Instytut Wydawn. 1949, str. 75, 76.

[12]) Jest to praca późniejsza od **Przyczynku do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów. Podstawowe zagadnienia marksizmu** ukazały się w 1908 r., podczas gdy ta druga praca została wydana w r. 1894.

[13]) Zob. polskie tłum. **Podstawowych zagadnień marksizmu**, wyd. 4-te Warszawa, „Książka", 1947, str. 12—14, 17—23, 25, 29, 31.

[14]) Zob. L. Feuerbacha **Grundsätze der Philosophie der Zukunft** (Sämtliche Werke, Zweiter Band: **Philosophische Kritiken und Grundsätze**. Leipzig 1846), § 54, str. 343.

[15]) Str. 16. Cytowałem według polskiego tłumaczenia **Nauka przeciw idealizmowi**, Warszawa, „Książka i Wiedza", 1949, str. 12.

[16]) Str. 16. Podaję za cyt. co dopiero polskim tłumaczeniem.

[17]) Zob. **Whiteheada The Concept of Nature**, Cambridge 1926 — Marksista Maurice Cornforth widzi w systemie Whiteheada idealizm objektywny. Zob. tego autora **Materializm dialektyczny a nauki ścisłe**, „Czytelnik", 1950, str. 42. Dla wyjaśnienia klasyfikacji Cornfortha trzeba dodać, że ten diamatyk inaczej pojmuje idealizm obiektywny niż to u nas czyni Kazimierz Ajdukiewicz w **Zagadnieniach i kierunkach filozofii** („Czytelnik" 1949). Ajdukiewicz widzi w idealizmie obiektywnym system, według którego przyroda nie istnieje w dosłownym znaczeniu lecz jedynie w znaczeniu przenośnym, gdyż „przyroda to ogół przedmiotów tylko intencjonalnych, stwierdzonych w sądach idealnych spełniających kryterium prawdy", to korelat, zjawisko „ducha objektywnego" (świata sądów i pojęć idealnych). Zob. cyt. książkę str. 134, 135, 138—140. Dla Cornfortha natomiast systemem idealizmu objektywnego jest idealizm, który „nie zaprzecza... istnieniu materialnego świata ani temu, że wiedza nasza o tym świecie może być rozległa; orzeka jednak, że istnienie jego jest jedynie drugorzędne i pochodne i że kryje się za nim ostateczna rzeczywistość natury duchowej". Cyt. wyż. praca Cornfortha, str. 41, 42.

[18]) **Zasadnicze myśli pansomatyzmu.** Przegląd Filozof. rocznik 38, 1935, str. 289. „Który to jest fragment — pisze tam cytowany autor — całość układu nerwowego, czy wielki mózg, czy jego określony wycinek, czy inny jaki fragment organizmu, czy organizm wreszcie w całości — tego somatyzm, jako taki, nie przesądza". Jeżeli idzie o podkreślenie wyczuwanego przez Kotarbińskiego momentu pewnego ryzyka pansomatyzmu, zob. tego autora **Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk**, Lwów 1929, str. 392, 393 i artykuł **O postawie reistycznej czyli konkretystycznej**, Myśl Współczesna 1949, 10 (41) str. 11.

[19]) Zob. **Zasadnicze myśli pansomatyzmu, str. 290.**

[20]) W odpowiedzi danej Kotarbińskiemu na krytykę książki **Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia**, Przegląd Filozof., rocznik 39, 1936, zesz. 2 str. 178, 181, 183 oraz w artykułach **O ontologicznej beznadziejności logiki, fizykalizmu i pseudo-naukowego monizmu w ogóle i o perspektywach koncepcji monadystycznej**, tamże, rocznik 40, 1937, zesz. 1 str. 22, 23 i **O idealizmie i realizmie**, tamże, rocznik 42, 1946, zesz. 3 i 4, str. 269, 270 i 272.

[21]) Zob. uwagi T. Kotarbińskiego o możliwych sposobach rozumienia tego dualizmu w recenzji o książce Witkiewicza **Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia**, Przegląd Filozof., rocznik 39, 1936, str. 170, 171 i odpowiedź daną przez Witkiewicza, tamże str. 180, 181.

[22]) Str. 181.

[23]) Str. 247, 248.

[24]) Str. 38. Zob. artykuł Schaffa **Problem powszechników w świetle materializmu dialektycznego**, drukowany w Przeglądzie Filozof., rocznik XLIII, 1947, zesz. 1—4, str. 53.

[25]) Schaff pisze: „Wprawdzie w dziedzinie teorii poznania materializm przeciwstawia podmiot poznający poznawanemu przedmiotowi, ale to przeciwstawienie posiada znaczenie tylko metodologiczne, t. zn. podyktowane interesem badań i wykładu naukowego. Poza granicami teorii poznania jest rzeczą zupełnie jasną ze stanowiska materializmu, że świadomość nie jest czymś samodzielnym, lecz jedynie właściwością czy też funkcją odpowiednio zorganizowanej materii. Przeciwstawiając świadomość materii przeciwstawiamy materię ożywioną i myślącą materii nieożywionej..." Str. 38.

[26]) Str. 38.

[27]) Str. 38 .Zob. w pierwszym wydaniu str. 39.

[28]) W czwartym wydaniu **Wstępu** Schaff przedstawia tę interpretację na str. 49, 50.

[29]) W. artykule **Materia i materializm w świetle fizyki współczesnej**, drukowanym w szóstym i siódmym zeszycie **Myśli Współczesnej** z r. 1948, Krajewski określił treść monizmu materialistycznego marksizmu w ten jednoznaczny sposób, że „materia nie jest wytworem ducha, lecz przeciwnie — wszelki duch, świadomość, idea, psychika są najwyższym wytworem wysoko zorganizowanej materii". (Str. 334).

[30]) **La modalité du jugement**, 2 wyd. Paris 1934, str. 143—145.

[31]) **Introduction à la vie de l'esprit**, 3 wyd. Paris 1920, str. 159—175.

[32]) Zob. tegoż **Le christianisme et les philosophies**, t. 2 Paris 1941, str. 497—500. Wydaje mi się, że trafniej ujął stosunek Brunschvicga do idei Boga ks. Józef Pastuszka we **Współczesnej filozofii**, t. II, Lublin 1936, str. 57—59.

[33]) Zob. w tłumaczeniu niemieckim dokonanym przez Kurta Grelinga pt. Philosophie der Materie, Leipzig u. Berlin 1929, str. 7, 8, 10, 11, 250—261, 298—300 340—342, 357, 367, 369—383, 396, 401—409.

[34]) Tamże str. 406, 407. Sam Russell przyznaje (tamże str. 408), że jego poglądy posiadają więcej pokrewieństwa z idealizmem niż z materializmem. Por. uwagi G. Kursanowa o Russellowskich poglądach na istotę zdarzeń w artykule przetłumaczonym na język polski p. t. **Reakcyjna gnoseologia neopozytywizmu i jego «teorie» pojęć**, Zeszyty **„Nowych Dróg**, seria filozoficzna 1, str. 91—93. — Po wydaniu **Analizy materii** Russell zmienił pogląd na istotę zdarzeń, z których ma być zbudowana materia. W **An Outline of Philosophy**, opowiedział się za istnieniem zdarzeń „nieduchowych", tj. zdarzeń, które nie są percepcjami (polskie tłum. Janiny Hosiasson pt. **Zarys filozofii**, Warszawa 1939, str. 327, 328, 338, 345), chociaż przyznawał, że przeciwnego stanowiska nie da się logicznie wykluczyć (cyt. tłum. str. 343—345). W **Human Knowledge: its Scope and Limits** (London 1948) przerzucił się znów Russell do pozycji zdecydowanie agnostycznej. Oto, co pisze w wymienionym dziele na str. 247: „...physical events are known only as regards their space-time structure. The qualities that compose such events are unknown — so completely unknown that we cannot say either that they are, or that they are not, different from the qualities that we know as belonging to mental events".

[35]) Zob. Russella **Poglądy i widoki nauki współczesnej (The scientific Outlook)** w tłum. Jana Krassowskiego, Warszawa (bez daty), wyd. J. Przeworskiego, Biblioteka naukowa, t. 1. str. 137, 138 i **Dlaczego nie jestem chrześcijaninem?** (Odczyt wygłoszony w Londynie dnia 6 marca 1927 r. pod egidą National Secular Society), tłum. Amelia Kurlandzka,

odbitka z Wolnomyśliciela Polskiego, (bez daty), str. 2—9. Na str. 15 wymienionego odczytu czytamy: „Pojęcie Boga bierze swój początek w starodawnym wschodnim despotyzmie. Jest to pojęcie bezwarunkowo niegodne wolnych ludzi".

[36]) G. Kursanow, art. cyt. wyż., str. 91—93, 96; H. Naan, **Współczesny idealizm „fizyczny" w USA i Anglii w służbie religianctwa i reakcji**, tamże, str. 116.

[37]) Oto, jak wyjaśnia Carnap w cyt. dziele, str 2, co należy rozumieć przez „konstytucyjny system": „Unter einen »Konstitutionssystem« verstehen wir eine stufenweise Ordnung der Gegenstände derart, dass die Gegenstände einer jeden Stufe aus denen der niederen Stufen konstituiert werden".

[38]) Str. 84—86, 88, 91—93.

[39]) Art. cyt. wyż. str. 100.

[40]) Str. 226.

[41]) Za teistycznym idealizmem wypowiedział się Jeans w **The mysterious Universe**, Cambridge 1930, str. 134, 136—140, 144, 145, 148, 149, a Eddington w **The Nature of the physical World**, Cambridge 1933, str. 276—282, 338—341, 350—352 i w **New Pathways in Science** (polskie tłum. Szczepana Szczeniowskiego pt. **Nauka na nowych drogach**, Biblioteka Wiedzy, t. 30, str. 299—307).

[42]) Dualizm i spirytualizm realistyczny biorę w tym znaczeniu, jakie przyjmuje K. Ajdukiewicz w **Zagadnieniach i kierunkach filozofii**, str. 149, 182, 183.

[43]) Str. 10.

[44]) **Pojęcie i słowo** str. 11.

[45]) **Zagadnienia i kierunki filozofii**, str. 140.

[46]) **Czy marksizm stał się przeżytkiem?** str. 69. Zob. jeszcze str. 68. Leduc nazywa pogląd teizmu kreacjonistycznego idealizmem „w szerokim tego słowa znaczeniu" (str. 69).

[47]) **Spór o istnienie świata**, t. I. Kraków 1947, str. 90—137, 168, 169.

[48]) Str. 125—144.

[49]) **Zagadnienia i kierunki filozofii**, str. 144, 161, 162.

HANNA MALEWSKA

ALFRED WIELKI W HISTORII I W LEGENDZIE

I tell you nought for your comfort,
Yea, nought for your desire,
Save that the sky grows darker yet
And the sea rises higher.

Night shall be thrice night over you
And heaven an iron cope.
Do you have joy without a cause,
Yea, faith without a hope?

(Nic ci nie powiem dla twojej pociechy,
Nic z tego, czego pożądasz,
To tylko powiem, że niebo ciemnieje
I morze jeszcze się wzburza.

Noc będzie trzykroć nocą nad twą głową,
Niebo sklepieniem z żelaza.
Stać cię na radość bez żadnej przyczyny?
Na wiarę bez żadnej nadziei?)

G. K. Chesterton — „Ballada o Białym Koniu" — poemat o Alfredzie Wielkim.

Postać Alfreda Wielkiego dziwną koleją rzeczy nie trafiła nigdy do tego, szerokiego przecież, wyboru z tradycji ogólnoeuropejskiej, którym karmiła się tradycja i kultura polska.

Ów wielkiej miary współtwórca historii wczesnego średniowiecza rozminął się coprawda w czasie i w przestrzeni z naszą historią. Żył w IX wieku, władał niewielką częścią Anglii, która w jego czasach była daleką okrainą świata. A jednak trudno zrozumieć, dlaczego rysy tej postaci, tak ujmujące, bardziej jeszcze od strony ściśle historycznej niż legendarnej, a ponadto tak wybitnie ucieleśniające to, co właśnie w Polsce zawsze ce-

niono i kochano, nigdy nie ożyły w kulturalnej świadomości ani w literaturze polskiej.

Alfreda, wiernego obrońcę swego małego, nieoświeconego, na uboczu położonego królestwa, Leopold Ranke nazwał „jedną z największych postaci w historii świata". A świetny historyk miał zacięcie kosmopolityczne i daleki był od przeceniania wielkości lokalnych i zasług wyłącznie wojenno-narodowych. Podstawą jego opinii była rola Alfreda na tle całej ówczesnej konstelacji europejskiej. A ta rola wypłynęła z charakteru Alfreda.

Dzieje władcy, których treścią jest obrona małego terytorium, mieszczącego w sobie zawiązek narodu, w beznadziejnym napozór położeniu, obrona podtrzymywana niekiedy tylko niezłomną wiarą w przyszłość jednego człowieka — dla Polaków nasuwają uderzające podobieństwo z dziejami Łokietka. Nie brak w nich nawet analogii dla Jaskini Ojcowskiej, ochranianej wiernością prostego ludu.

Tylko że Alfred jest ponadto dziedzicem tradycji kulturalnej — chrześcijańskiej, klasycznej i narodowej, od jakiej daleka jeszcze była piastowska Polska. Jest to Łokietek pisujący książki. Jest to świadomy i osobiście zaangażowany budowniczy kultury i wychowawca swojego ludu .

Wiekowa tradycja wojowniczych plemion północy wydała bujną i wspaniałą, przekazywaną z ust do ust poezję epicką, która w Anglii Alfreda była jeszcze w pełni żywa. Chrześcijaństwo walczyło z urzekającą mocą mściwej „sagi" wśród potomków wikingów, ale przejęło do swojej legendy niejeden z jej heroicznych motywów. Wielki biskup Aldhelm, erudyta łaciński, studiujący klasyczną metrykę, był jednocześnie miłośnikiem pieśni minstrelów i niepozbawiona podstaw tradycja ukazuje go nam, jak przebrany w strój wędrownego barda zatrzymywał swych diecezjan na moście, by — zasłuchanych w ochrzczoną już pieśń heroiczną — przywabić ich do kościoła. A o Alfredzie Wielkim biograf jego powiada, że wiersze angielskie, przepisane przez jego matkę, były pierwszą książką, jaką posiadał i jaką przeczytał. Nigdy też zapewne nie rozstawał się z nią na długo.

Bo też był w tych pieśniach żywioł, którego i później nie mogły mu zastąpić nawet rzymskie i greckie opowieści o bohaterach. Heroizm ludów północy — zarówno Celtów brytyjskich, jak i ich późniejszych najeźdźców — miał w sobie potęgę, napięcie, pewnego rodzaju sublimację, czystą esencję ideału wojownika, która pozostała na zawsze obca rozkocha-

nemu, bądź co bądź, w złotym umiarze, światu antycznemu. Nie potęga, opieka bogów, szczęście, mądrość są podkreślanymi rysami bohatera epiki północnej. Wielbi ona także, a niekiedy przede wszystkim, niezłomność w klęsce, mroczną i wyniosłą walkę bez nadziei, uporną wierność wodzom i powołaniu wojownika. Jest w niej jakiś istotniejszy element romantyzmu, niż ten z podbarwionych romantycznie pieśni pseudo-Osjana. Czy to przybrany w celtycką fantastykę, czy w surową prostotę sag islandzkich, ten heroizm absolutny, doprowadzony do ostatecznych konsekwencji, tworzy ideały i mity, przy których bohaterowie Plutarcha tracą swą spiżową posągowość i zstępują między ludzi. Bo też Plutarch j e s t ludzki, jest jeszcze w ludzkich granicach. Jego heroizm jest jeszcze chlebem dla ludzi, gdy tamto jest urzekającym i groźnym narkotykiem. To też nie tylko mroczne okrucieństwo sag, ale i ich absolutna apoteoza pogardy śmierci, wojennego ideału wypełniającego serca całych pokoleń, tak że nie było w nich już miejsca na nic innego, musiały pobudzać młode, zdobywcze chrześcijaństwo do walki z nimi. (A i tak jeszcze w XIII wieku, taki Saxo Grammaticus, mnich, autor pierwszej spisanej wersji legendy Hamleta, jest do tego stopnia pod urokiem sag, że musi co piewien czas „czarno na białym" odżegnywać się od nich).

Poezja Anglo-Sasów jednak była wśród tej rozgałęzionej rodziny epickiej może najbardziej ludzka. „Beowulf", czy zwłaszcza „Lay of Maldon" to opowieści — możnaby powiedzieć wedle ówczesnej skali: realistyczne — o wojownikach takich, jakimi byli. Jest coś wiecznie ludzkiego w „starym druhu", który na pobojowisku bitwy pod Maldon — niedalekiej od czasów Alfreda — mówi: „Myśl tym bardziej harda, serce tym ochotniejsze, animusz tym większy im bardziej słabną siły. Oto padł nasz książę, powalili go śmiertelnym ciosem. Zgryzota i żal wieczny temu, co by opuścił to pole. Choć lata moje stare już nie po temu, ja nie odejdę. Zamyślam paść u boku mojego pana, u boku męża, któregom miłował".

Tradycja ukazuje nam króla Alfreda jako miłośnika i mistrza poezji rodzimej. W jego czasach i w jego otoczeniu była to poezja rzadko już tylko wchodząca w konflikt z chrześcijaństwem, a nawet zasilająca je swymi sokami. Świadectwem tego jest choćby wczesno-angielski poemat chrześcijański „Andreas". Towarzysze nie chcą tam opuścić Apostoła Andrzeja w jego ostatniej podróży misyjnej („a somewhat desperate journey", przyznaje katolicki historyk literatury Chambers,

z półuśmiechem typowego Anglika) — podróży do ludożerców. „Gdzie pójdziemy, mówią, jeśli zdradzimy ciebie — bezpańscy, smutni na duchu, nie warci nic, bez wszelkiej mocy? W każdej ziemi nas znienawidzą, wzgardzi nami wszelki lud: albowiem dzieci ludzkie, te waleczne, rozeznają się i liczą wedle tego, kto najlepiej posłużył swemu panu w boju, gdy on ręką i tarczą odpiera ciosy miecza na polu bitwy".

Chrześcijaństwo w Anglii, zwłaszcza w rodzinach królewskich, rozkwitło od czasów Grzegorza Wielkiego i Augustyna z niespotykaną wówczas gdzieindziej bujnością. Umiano w nim dostrzec ideał heroiczny jeszcze czystszej niż rodzimy próby. W ciągu dwóch wieków liczbę królów i królowych, którzy odrzucając dostojeństwa obrali najsurowsze życie mnisze, obliczono tam na trzydzieści. Także i myśl chrześcijańska była we wczesnym średniowieczu najżywsza właśnie w Anglii. A działalność misyjna irlandzko-angielska — dochodząca do szczytu w zdumiewającym dziele Winfryda-Bonifacego, apostoła Niemiec i reformatora kościoła w Galii — świadczy, że tam właśnie biło żywe źródło chrześcijaństwa.

Jako trzecią tradycję, którą Alfred odziedziczył, wymieniłam tradycję klasyczną (niedarmo już Celtowie uważali Brutusa Starszego za założyciela Brytanii...). A te trzy wątki, narodowy angielski, chrześcijański i klasyczny najwymowniej splatają się w postaci Bedy, który choć żył na przeszło sto lat przed Alfredem był prawdziwym jego mistrzem.

Był też mistrzem całego wczesnego średniowiecza. Ma w sobie coś symbolicznego fakt, że to Beda pierwszy ustalił chrześcijański sposób datowania historii. A jego „Dzieje kościelne narodu angielskiego" nazwano „najpiękniejszą historią chrześcijańską od czasu ewangelii św. Łukasza". Już sam tytuł, tak śmiało chrzczący narodem angielskim rozbite na państewka młode plemiona Anglo-Sasów, zapowiada szeroki zakrój jego epickiego, a zarazem tak rzetelnego dziejopisarstwa. Do historii Bedy wypadnie mi powrócić poniżej. Nie wyczerpuje ona bynajmniej pełni jego zainteresowań. W naukach przyrodniczych należał on do tych niewielu ludzi średniowiecza, którzy kierowali się wprawdzie jeszcze nie metodami naukowymi, ale istotnie naukowym duchem: była w nim rzetelna ciekawość i szacunek dla prawdy jakąkolwiek by ona była. Współczesny nam historyk nauki Sarton, nazywając od imienia najwybitniejszego badacza każde kolejne półwiecze, nie bez pewnego wahania wrawdzie, ale imieniem Bedy nazwał pierwsze półwie-

cze ósmego wieku — przed Bedą umieścił dwóch uczonych chińskich, po nim — aż siedmiu muzułmańskich. Tak to Beda ratuje honor naukowej myśli zachodnio-europejskiej na przestrzeni pięciu wieków. Szkoła Bedy w Jarrow była też podówczas najlepszą szkołą na całym Zachodzie. „Rozkoszą moją zawsze, mówił Beda, było uczyć się, uczyć innych, czytać lub pisać". Jego wszechstronne, przechowane w niezliczonych kopiach dzieło było iście opatrznościową spuścizną dla przyszłości, bo szkoła w Jarrow zaraz po jego śmierci zaczęła chylić się do upadku. A cały kwitnący monastycyzm i kościół angielski już za jego czasów zdradzał z różnych przyczyn oznaki stagnacji i rozprzężenia, które Beda Czcigodny, wyniesiony później na ołtarze jako Błogosławiony, piętnował z właściwą sobie, rzetelną, bezkompromisową dalekowzrocznością. Zjawisko to było tym groźniejsze, że cały brytyjski ośrodek chrześcijańskiej kultury — pełen soków żywotnych zalążek, który później za pośrednictwem Alkuina i Karola Wielkiego przyniósł zbarbaryzowanej Europie zachodniej „odrodzenie karolińskie" — wkrótce już znaleźć się miał w zasięgu niszczycielskich najazdów normańskich.

Od końca ósmego wieku — a historycy dziwią się nawet, że nie nastąpiło to wcześniej — groźni „królowie morza" ze skał Norwegii i piaszczystych wybrzeży Danii zaczynają regularne łupieżcze wyprawy przeciw osiadłym już, zamożnym chrześcijańskim krewniakom swym plemiennym, Anglo-Sasom na wyspie brytyjskiej. Ci zdążyli już zatracić swe tradycje żeglarsko-łupieskie i w 793 roku, po zburzeniu słynnego opactwa-biskupstwa w Lindisfarne, po rzezi zgromadzonych tam mnichów, Alkuin pisząc ze zgrozą o „kościele św. Cuthberta zbryzganym krwią kapłanów" zdumiewa się, że „oto już trzysta pięćdziesiąt lat siedzimy w tej najpiękniejszej krainie" i sama myśl o tak zuchwałym najeździe morskim zaledwie mieści się w głowie, tak wydaje się nieprawdopodobna!

Jednak już w kilkadziesiąt lat później groza zupełnej zagłady z rąk pogańskich Wikingów była już tak przytomna plemionom anglo-saskim, że ojciec Alfreda, zobowiązując w testamencie swych następców do utrzymywania własnym kosztem „co dziesiątego mieszkańca kraju", czy to miejscowego biedaka, czy cudzoziemca, uważa za właściwe zastrzec się „o ile oczywiście będą jeszcze jacyś ludzie i trzody w tym kraju, a nie stanie się on całkowitą pustynią".

Nie dziw, że tak myślano w Anglii, tak bliskiej matecznikom piratów. W roku 851 spłonęły i padły ich łupem Londyn i Kanterbury. W 856 płonie Paryż, również napadnięty nagle przez lotne, płytkie, zapuszczające się w ujścia rzek jesionowe łodzie pod prostokątnymi żaglami. W dwa lata później Normanowie łupią Chartres, palą Bremę. Z kolei pada ich ofiarą Amiens, a w 860 roku przebywszy Gibraltar biorą zbrojnie bogatą Pizę. Nie są od nich bezpieczne ani Łaba, ani Ren, ani Loara, ani Garonna. Złowrogi znak „Kruka" widzą w swoich murach Hamburg, Rouen, Bordeaux, Marsylia.

Jeśli chodzi o Anglię, to od połowy dziewiątego wieku celem „Duńczyków", jak nazywają kroniki Normanów różnorodnego pochodzenia, nie jest już tylko rabunek, ale trwałe osiedlenie się na wyspie. Nie widać siły, która mogłaby się temu przeciwstawić — mimo że poprzednicy Alfreda na tronie Wessexu posiedli już pewnego rodzaju zwierzchność nad sąsiadami i dążyli do ich zjednoczenia. „Siedem Królestw", ufundowanych przez Anglów i Sasów przed trzema wiekami na gruzach rzymsko-celtyckiej Brytanii, wspiera się wprawdzie przeciw Normanom wzajemnie, ale w ostatecznym niebezpieczeństwie każde z kolei wybiera poddanie, jako mniejsze zło.

W r. 865 składa haracz Kent. W 867 i 868 padło królestwo Northumbrii — najbardziej oświecony ośrodek Anglii — potem Mercia, Aest-Anglia. W roku 870 ginie na polu bitwy z poganami Edmund, król East-Anglii, kanonizowany wkrótce jako męcznnik. W roku następnym najeźdźcy sięgnęli po Wessex, nie poraz pierwszy już zresztą. Alfred, przy boku brata swego, ówczesnego króla, Aethelreda, stawia im czoło. Ale pod koniec tego „roku bitew", jak nazywają go kroniki, Aethelred umiera z trudów wojennych i los niepodległości Anglii spada na barki dwudziestotrzyletniego wówczas jego następcy, Alfreda.

I nie tylko los Anglii: śmiało można powiedzieć, że w ówczesnej sytuacji skuteczny opór na jakimkolwiek terenie stawiony normandzkim najeźdźcom miał decydujące znaczenie dla przyszłości chrześcijaństwa i kultury łacińskiej w Europie. Wiek dziewiąty bowiem, na którego progu koronacja Karola Wielkiego zdawała się tak wspaniale zapowiadać odrodzenie „rzymskości" w symbiozie z Kościołem, niesie dla Europy groźbę zupełnej katastrofy. Od wschodu Węgrzy pod wodzą Arpada przypominają zachodniemu światu czasy Attyli. Saraceni atakują od południa. Rzym papieski nie ma godnych następców

Grzegorza Wielkiego. A przede wszystkim Normanowie okrążają już z obu stron zachód europejski wyznaczając sobie jak gdyby generalne spotkanie u murów „grodu strzeżonego przez Boga", cesarskiego Bizancjum. W tym samym czasie, gdy jedne ich zagony łupią miasta włoskie, inne — pociągając za sobą plemiona słowiańskie i fińskie, docierają Dnieprem i Morzem Czarnym pod same mury cesarskiej stolicy. Alfred walcząc o Wessex i kraiki sąsiednie, o chrześcijaństwo łacińskie w południowej Anglii, walczy o więcej jeszcze, niż z ówczesnej perspektywy ktokolwiek mógł odgadnąć.

Normanowie byli to najgroźniejsi może wojownicy, jakich oglądała Europa, przeniknięci do szpiku tą właśnie fanatyczną i jedyną religią wojny, o której mówiły ich sagi. Jedna z legend skandynawskich opowiada o dwunastu synach pewnego konunga, z którymi nawet swoi bali się żeglować, toteż królewicze mieli swą własną łódź, o wygiętym i wyrzezanym w znaki śmierci dziobie, a rzucali się do walki w płóciennych koszulach i z gołymi głowami, tak jakby same miecze i strzały nieprzyjaciół, nie mówiąc już o zasadzkach Północnego Morza, stanowiły zbyt lichą strawę dla ich żądzy niebezpieczeństwa. Byli to „berserkerowie" — szaleńcy. Dotąd to słowo skandynawskie przetrwało w języku angielskim na świadectwo grozy niesionej ze wschodu przez normandzkie żagle.

Taktyka piratów była wszędzie podobna: zakotwiczali swe flotylle pod osłoną bliskich wybrzeża wysp, lub chętniej jeszcze zapuszczali się w ujścia rzek. Płytkie ich łodzie, zaopatrzone zarówno w wiosła jak żagle, docierały głęboko w ląd i napaść zaskakiwała bogate miasta, wyprzedzając nieraz pierwszy sygnał alarmowy. W podobny zupełnie sposób kozacy atakowali na swych czajkach posiadłości ottomańskie. Podobnie też jak kozacy, Normanowie walczyli najchętniej pieszo. Posługiwali się jednak końmi, które przywozili ze sobą, lub zagarniali jako pierwszą zdobycz na lądzie — dla szybszego przerzucania się z miejsca na miejsce. Podczas dłuższych wypraw łupieskich, lub jeżeli — tak jak podówczas w Anglii — celem ich było zagarnięcie kraju, fortyfikowali się, wraz z łodziami, w ujściach rzek lub zatokach i w razie kontrataku bronili się z za szańców.

Rzadko jednak spotykali się z silniejszym oporem. Anglo-Sasi przeciwstawiali im tylko pospolite ruszenie, podczas gdy „Danowie" byli — znowu jak kozaczyzna — rodzajem bractwa pirackiego, żyjącego wyłącznie z wojny. Ich „here" — wojsko zawodowe, tej nazwy używają zawsze kroniki anglo-

saskie, miał z natury rzeczy przewagę nad tym, co określano jako „fyrd" — pospolite ruszenie krajowe. Tak więc zdawało się, że i w Anglii powtórzy się sytuacja, tyle razy oglądana w historii: kiedy ludność osiadła, cywilizująca się, przywiązana do ziemi i pracy, czuje się bezsilna, mimo posiadanych środków do obrony, i traci ducha w obliczu zdeterminowanych, nic nie mających do stracenia, żyjących tylko wojną łupieżców z gór, pustyń czy morza.

W latach 872—5, Danowie pozostawiając Wessex we względnym spokoju umacniają się za to na zdobytej już Północy, zadając tam dalsze klęski nie tylko Anglom, ale Piktom w Szkocji. Obkładają także haraczem Londyn.

Po czym kierują swoje zdobywcze zagony znowu na królestwo Alfreda.

Walka jest przewlekła, ale staje się coraz bardziej nierówna. Alfred nie może już utrzymać pola. W roku 878 nieprzyjaciel jest w całym kraju. Szerzy się wieść, że król-obrońca zginął. Alfred schronił się jednak w niedostępnej kryjówce, w swoim „Ojcowie": na ostrowie wśród nieprzebytych bagien, w Athelnay, u wybrzeży Sommersetu. Niepodległa Anglia — mówi historyk — to było wówczas tych kilkadziesiąt akrów lądu pośród moczarów i — sumienie Alfreda.

Alfred bowiem nie zrezygnował z walki. Gromadząc wkoło siebie rozbitków z drużyny, ufortyfikował ostrów, robił stamtąd wypady i cierpliwie, planowo — ucząc się też niemało od nieprzyjaciół, choćby ich taktyki szybkiego przerzucania się z miejsca na miejsce — przygotowywał swój powrót i walną rozprawę. Upewnił się przede wszystkim, że nie stracił zaufania ludu.Krążyły wieści o królu przemykającym się nocami od osady do osady i pytającym ziomków, czy gotowi są jeszcze walczyć? Jako bard miał wkraść się nawet do nieprzyjacielskiego obozu, by policzyć tych, którzy mu wydarli państwo. Czy raczej — i z tej i z tamtej strony „policzyć ducha", jakby się wyraził Norwid.

Cokolwiek by sądzić o legendach, fakty historyczne świadczą, że Alfred przygotował sprawę znakomicie i wybrał na powrót najwłaściwszą chwilę. W zupełnej tajemnicy i z całkowitą dyscypliną ludzie z trzech hrabstw sąsiadujących z Athelnay zebrali się u „kamienia Egberta". Tam stanął pośród nich Alfred i podniósł raz jeszcze stary znak plemienny. Natychmiast uderzył na nieprzyjaciół — w pobliżu miejsca zwanego „Białym Koniem" — i zmusił ich do schronienia się za szańcami.

A tymczasem wieść o powrocie króla obiegła kraj — „i byli mu wielce radzi", jak prostymi słowami mówi kronika o tym wydarzeniu. Zewsząd „fyrd" spieszył pod znaki. Normanowie ulegli zaskoczeniu i zwycięstwo Alfreda było teraz szybkie i zupełne. Po czternastu dniach oblężony konung normandzki Guthrum przystał na układ pokojowy i ustąpienie z kraju. A było to zwycięstwo jak najbardziej po sercu Alfreda: Guthrum zgodził się nie tylko na pokój, ale i na chrzest, który przyjął wraz z trzydziestu wojownikami swojej świty. To, że wytrwał później w chrześcijaństwie, świadczy, że i Normanowie ulegli już do pewnego stopnia, przez długie lata walki, wpływowi społeczności, między które zbrojnie się wdzierali. Alfred był mu ojcem chrzestnym i gościł dotychczasowego wroga u siebie przez dwanaście dni. Takie epicko-bajeczne zakończenie miało niejedno starcie zbrojne w owych czasach, ale nigdy może nie poprzedziła go walka tak zaciekła i na pozór tak beznadziejna dla ostatecznego zwycięzcy. Tak bowiem było, że choć ów układ — pokój w Wedmore — nie zakończył bynajmniej raz na zawsze wojennych kłopotów i niebezpieczeństw Alfreda, stał się jednak momentem przełomowym walki. Tym bardziej zdumiewa szybkość i nagłość tego rozstrzygnięcia: wpływ samego pojawienia się Alfreda i charakter jego zwycięstwa można porównać chyba do roli Joanny d'Arc. I on był w tym wypadku sumieniem młodego narodu i ucieleśnieniem wszystkich jego nadziei.

W siedem lat później Alfred zawarł nowy pokój, jeszcze korzystniejszy, rozszerzający granice jego państwa na część Essexu i większą część Mercii. Stał się też nowym fundatorem Londynu, który odebrał z rąk Normanów i odbudował. (Odtąd stolica Anglii nie miała już zaznać grozy spustoszeń nieprzyjacielskich — aż do naszych czasów i raidów lotniczych).

Nie wchodząc w szczegóły tych i dalszych, nie kończących się nigdy wojen — zachowując je tylko w pamięci jako tło: tych pięćdziesiąt osiem bitew, w których wedle kronik Alfred osobiście uczestniczył — odwróćmy kartę jego panowania i spójrzmy na zupełnie inną jego stronę. Przyjrzyjmy się pracy tego wojownika jako pisarza i wychowawcy. By ją w pełni ocenić, pamiętajmy nie tylko o bitwach, ale o złym zdrowiu Alfreda, o czym piszą współcześni, o braku pomocników, o powszechnej ówczesnej ciemnocie.

Może przytoczenie własnych myśli Alfreda, wyjętych z jego pism, najprędzej jeszcze pozwoli nam zrozumieć, jak mógł się on podjąć takiego dzieła i tyle dokonać.

„Drżę — pisał zwycięzca Normanów — na myśl o karach, jakie potężni i oświeceni poniosą na tym i na tamtym świecie, jeśli nie potrafią ani sami zasmakować w mądrości, ani ukazać jej smaku innym".

A oto, co napisał we wstępie do jednego ze swoich przekładów — jest to niejako jego testament budowniczego i miłośnika kultury; zwierzywszy się naprzód, jak zbierał narzędzia i mierzył się w duchu z pracą, którą sobie zamyślił: z wielką pracą przyswajania zdobyczy kultury obcej własnemu narodowi, dalej — obrazowo — pisze tak:

„Wybrałem wszystkie najpiękniejsze drzewa w lesie, o ile tylko mogłem im podołać. A nie zdarzyło mi się, bym zwiózł którekolwiek z nich do domu, nie żałując równocześnie, że nie mogę zwieźć całego lasu. Bo w każdym drzewie dostrzegałem coś, czego mój dom potrzebuje. Przeto zaklinam każdego, kto ma dosyć sił po temu, by skierował kroki do tegoż lasu, z którego ja zwoziłem. Niech załaduje wóz swój pięknym drzewem, aby mógł zbudować wiele szlachetnych domów i wiele przyjemnych miast, by zamieszkiwać w nich z radością i pociechą zimą i latem — tak jak mnie to się nigdy dotąd nie udało. Lecz ten, co wszczepił we mnie umiłowanie owego lasu, może sprawić, że uda mi się ze swobodniejszą myślą zamieszkać i w tych tu przemijających domostwach tego świata i w owych wiekuistych, które nam przyobiecał".

Miłośników „pięknego lasu" kultury mógł Alfred wypatrywać tylko wśród potomnych. Nie dostrzegał ich wśród współcześników.

Upadek oświaty w Anglii w IX wieku był szczególnie głęboki właśnie w Wessexie: księża nie rozumieli rytuału, nie było dosłownie nikogo, kto by naprawdę znał łacinę. Ale i w Northumbrii, gdzie kwitło nauczanie Bedy. owoce jego zniszczyły w wielkim stopniu walki domowe, a potem najeźdźcy. Wprawdzie rody rycerskie i książęce nie uważały już, jak kiedyś w lasach Germanii, jakiejkolwiek umiejętności książkowej za hańbę, a interesowania się kulturą za poszlakę tchórzostwa „jusqu'à la preuve du contraire" (jak się wyraża historyk Merowingów Thierry). Niemniej sam Alfred do dwunastego roku życia nie umiał czytać ani pisać. A późniejszą swoją znajomość łaciny zawdzięczał sprowadzonym przez siebie z innych

części Anglii, a nawet z Galii i z Saksonii kilku uczonym zakonnikom i prałatom.

Niejeden wielki władca najburzliwszych okresów średniowiecza, wiecznie konny i zbrojny, z ciężką ręką nawykłą tylko do miecza, otoczony druhami obojętnymi na wszystko poza wojaczką i bogactwem, okazywał ten wzruszający głód i ambicję oświecenia się. Taki Teodoryk, który podpisać się umiał podobno tylko przy pomocy szablonu, ale wspierał dzieło cywilizacyjne Kasjodora. Taki Karol Wielki, odnowiciel kultury, choć osobiście niezdolny — mimo częstych prób, zapewnia biograf — utrzymać pióra w swej olbrzymiej prawicy. Otto I, z niemałymi, ale niezbyt skutecznymi wysiłkami przegryzający się przez łacinę.

Wśród tych pilnych uczniów na tronie Alfred jest postacią najbardziej ujmującą, nie tylko dlatego, że osiągnął na tym polu najwięcej; nie tylko nawet przez swój religijny po prostu kult dla wiedzy i kultury. Ale dlatego przede wszystkim, że tak niezmordowanie i rozumnie przykładał się do oświecenia, a zarazem moralnego ukształtowania swego narodu. Sądził, że cała warstwa wojów — wyraził to nawet szerzej: cała młodzież wolna i osiadła, winna umieć czytać i pisać we własnym języku, a w miarę zdolności i możliwości przejść z kolei do studiów łacińskich. Starał się o podniesienie oświaty kleru, sprowadzał obcych nauczycieli, utrzymywał szkołę pałacową. Ale na tym nie poprzestał. Przetłumaczył osobiście — oczywiście z pomocą „swego biskupa Assera i swoich kapelanów" — największe dzieła ówczesnego dorobku chrześcijańsko-zachodniego z łaciny na angielski, aby „te książki, które każdy znać powinien, każdy mógł przeczytać we własnym swoim języku". To właśnie były owe „piękne drzewa", które zwoził, żałując, że nie zdoła zagarnąć wszystkich. Sama już ta myśl, biorąc pod uwagę ówczesne warunki i przebieg życia Alfreda, wzbudza najwyższy podziw. A dodajmy jeszcze, że wybór — też zapewne dokonany nie bez pomocy — był najtrafniejszy chyba z możliwych.

Cały duch ówczesnego chrześcijaństwa zachodniego, zarówno jak umysł i charakter Alfreda, odzwierciadla się wiernie w tym wyborze i w sposobie, w jaki wywiązał się z tak bardzo z trudnego zadania. Oczywiście pomagali mu uczeńsi (cokolwiek... niewiele) od niego łacinnicy. Oczywiście popełnili wszyscy razem mnóstwo błędów. Ale sama młoda, chropawa angielszczyzna płynęła niewątpliwie spod pióra Alfreda, a dodatki i zmiany, jakie zwyczajem ówczesnych tłumaczów po-

czynił w tekstach, są cenniejsze jeszcze dla badacza niż zdania poprawnie oddane. Uczeni dyskutują, czy pewna część owego wielkiego dorobku przekładów nie jest tylko pośrednim dziełem króla — ale nikt nie wątpi, że tam nawet, gdzie więcej niż zwykle korzystał z pomocy, sam był „spiritus movens" całego przedsięwzięcia.

Wymieńmy przełożone dzieła. Każde z nich jest wielką i w jakiś szczególny sposób cenną dla Alfreda i jego rodaków pozycją literatury chrześcijańskiej wczesnego średniowiecza. Historia kościoła angielskiego Bedy. Historia powszechna Orozjusza. „Pocieszenie Filozofii" Boecjusza. „Liber Regulae Pastoralis" Grzegorza Wielkiego. Wreszcie „Soliloquia" św. Augustyna.

Wspomniałam już o dziele Bedy. Jest to najpiękniejsza historia chrześcijańska, jaką kiedykolwiek otrzymał młody naród. Porównanie jej z nieco wcześniejszym dziełem Grzegorza z Tours „Gesta Francorum" wykazuje na każdym polu wyższości Bedy. Jego łacina jest czystsza. Jego wierność faktom i zrozumienie historii — choć nie miał tu lepszych szans i źródeł niż ktokolwiek ze współczesnych — imponuje dzisiejszym historykom. Mommsen napisał o nim, że „jest to przede wszystkim i nade wszystko człowiek prawy i wiarygodny świadek. Beda nazwał sam siebie *verax historicus* i miał do tego pełne prawo". Siła charakteru, siła mówienia prawdy wspierała go narówni z pracowitością, jasnością sądu, talentem do pióra. Jest w tej historii ponadto szczególny urok budzącej się i wykuwającej koncepcji narodu — i to na pewno było jednym więcej względem, dlaczego Alfred uznał tę książkę za „najpotrzebniejszą" dla Anglików. Beda, świątobliwy mnich, widział historię swego narodu, jej prawdziwy sens i kierunek w najściślejszym związku z chrześcijaństwem, z tym młodym także, dynamicznym chrześcijaństwem, które za jego czasów rozsadzało niejako granice kraju i rozlewało się na Europę. Wierność Chrystusowi, wierność swym wodzom i narodowi — „sam młody kwiat wierności", wierność druha spod Maldon, czy uczniów Apostoła Andrzeja, promieniuje z kart tej poważnej, spokojnej, godnej historii.

Jak i inni ludzie tych czasów — choćby Grzegorz Wielki — Beda ulegał złudzeniu, że żyje w ostatniej (szóstej wedle swojej rachuby) epoce świata; początkiem piątej miało być zburzenie Świątyni przez Nabuchodonozora, szóstej — Narodzenie Chrystusa; w epoce ostatecznej zgrzybiałości świata, którą zakoń-

czy katastrofa i Sąd. Ale podobnie jak i Grzegorzowi, podobnie jak i wychowanemu na tych pojęciach królowi Alfredowi, nie przeszkadzało mu to bynajmniej rozwijać wszechstronnej działalności skierowanej w przyszłość.

Drugie z dzieł wybranych przez Alfreda, historia Orozjusza, miało wprowadzić młodych Anglików w pojmowane po chrześcijańsku, w duchu św. Augustyna, dzieje powszechne. Orozjusz był uczniem i kontynuatorem wielkiego biskupa z Hippony, a książka jego, mimo wszelkich jej naukowych braków, była bardzo stosowna jako pewnego typu podręcznik: żywa, zwięzła, pełna ludzkich rysów i szerokich perspektyw. Orozjusz ponadto — i to jest sprawa ważna — stanowi przęsło tego pomostu, który chrześcijańska myśl u schyłku starożytności przerzuciła od upadku Rzymu — który wydawał się prawie upadkiem świata — ku nowym czasom i ku wchodzącym w historię ludom. Augustyn był jeszcze w pełni Rzymianinem, najazdy barbarzyńców uważał za ostateczny nieomal kataklizm — słusznie co prawda spadający na stary świat za straszliwe jego grzechy. Hiszpan Orozjusz patrzy już nieco inaczej. Wspomina gdzieś, że krwawe najazdy rzymskie też wydawały się przecież jego iberyjskim przodkom przed wiekami — końcem wszystkiego. Sądzi ponadto, że nawrócenie barbarzyńców i zmiana ich obyczajów, to zamierzenie Opatrzności, którego ceną — nie za wysoką zaiste w porównaniu ze szczęściem wiecznym choć jednej duszy — są klęski i zgliszcza Imperium i cierpienia własnego jego pokolenia. O krok jeszcze dalej posunie się galijczyk Salwian, który uzna barbarzyńców za wyższych moralnie od zepsutych Rzymian i śmiało powierzy im przyszłość chrześcijaństwa.

Tak więc przekład historii Orozjusza dokonany przez Alfreda był ważny nie tylko dla pomnożenia wiadomości, ale i dla kształtowania pojęć młodego ludu, któremu przypadło kontynuować, w niezmiernie trudnych warunkach, zachodnią cywilizację.

„O pocieszeniu filozofii" Boecjusza to wyznanie i pouczenie stoika, jak należy znosić przeciwności, to ekstrakt niejako moralnej myśli późnego antyku. Boecjusz tak był nią przesiąknięty, że choć chrześcijanin — i nawet pisarz teologiczny — podał ją w formie zaledwie muśniętej przez pojęcia chrześcijańskie, choć z nimi nie sprzecznej. Ale właśnie ten filozoficzny, stoicko-rzymski duch książki miał szczególny urok dla ca-

łego długiego szeregu chrześcijańskich myślicieli, władców i bohaterów średniowiecza. Alfred był w ich liczbie. W swój przekład Boecjusza wtrącił gdzie niegdzie własne swoje zdania. Jedno z nich brzmi: „Myślę, jak wszyscy chrześcijanie, że to Zrządzenie Boże włada światem, nie zaś Los". („O tę właśnie wiarę, pisze biograf nowożytny Alfreda, rozbili się Normanowie").

„Liber Regulae Pastoralis" Grzegorza Wielkiego przełożył Alfred przede wszystkim dla duchowieństwa, które w stanie ówczesnego upadku oświaty nie potrafiłoby tego przeczytać po łacinie. Nakazał też przepisanie i rozesłanie tej książki do wszystkich diecezji w kraju. I w tej dziedzinie — duszpasterstwa najwyżej pojętego — nie mógł zrobić lepszego wyboru. Anglikański historyk Alfreda, Plummer, tak — zgodnie zresztą z ogólnym, ówczesnym i dzisiejszym mniemaniem — osądza to dzieło: „Piękna książka, pełna mądrej i miłującej duchowej doktryny, pełna zdań zarówno przenikliwych, jak i głęboko serdecznych. Wielki zaszczyt Kościołowi średniowiecznemu przynosi wpływ i rozpowszechnienie tego dzieła".

Najsamodzielniejszą wreszcie pracą translatorską Alfreda jest przekład-przeróbka słynnych, głębokich „Soliloquiów" św. Augustyna. Tę książkę wybrał z pewnością jako podręcznik *par excellence* chrześcijański, jako strawę duchową dla każdego chrześcijanina bez względu na jego stanowisko i dolę życiową. Samodzielnie zdialogował, zręcznie i umiejętnie, drugą część tego dzieła i opatrzył je wstępem. Czytamy w nim taką myśl tłumacza, jakże zgodną z własnym jego życiem: „Nikt nie może zdziałać najmniejszego nawet dobra, o ile Bóg nie pracuje z nim razem; a jednak nie wolno nikomu pozostawać bezczynnym, nie podejmować wszystkiego tego, na co pozwalają mu siły, udzielone przez Boga".

Wreszcie jednym jeszcze wielkim, a dla historyków szczególnie cennym dziełem, które przepisywały pilnie „scriptoria" królewskie i klasztorne w czasach Alfreda, była „Saxon Chronicle", nie przez niego już napisana, lecz na jego zlecenie. Kronika własnych jego czasów w narodowym języku. Sumienna i wartościowa historycznie, a świadcząca wymownie, że i własną epokę uważał Alfred za ważną i ciekawą dla potomności, że nie popełniał grzechu tylu erudytów i miłośników przeszłości, którzy sięgając w czasy odległe zaniedbali ukazania nam tego, czym najpewniej mogli przysłużyć się historii, tego, na co patrzyły własne ich oczy.

Kiedy zdołał Alfred dokonać olbrzymiej swojej pracy? Ostatnie cztery lata jego życia — zakończonego w 900 roku — były okresem względnego spokoju i wtedy głównie poświęcił się pisaniu. Mógł już oglądać pomyślne wyniki swych rządów. I tu znów nie będę przedłużać szkicu szczegółami. Podkreślę tylko, że inwazja duńska z końca dziewiątego wieku w rezultacie przyczyniła się do skonsolidowania Anglii, widocznego już za czasów ojca Alfreda, odnowionego i posuniętego naprzód przez niego samego, a za jego syna i następcy, Edwarda — zwanego Edwardem Starszym — także jednego z najznakomitszych władców Anglii, uwieńczonego pomyślnie dalszymi nabytkami na północy. Alfred zasłużył się także na polu kodyfikacji prawa. Pierwszy też stworzył flotę dla obrony przed piratami. Przy czym okręty zaprojektował sam, wedle odmiennych nieco planów niż fryzyjskie i duńskie. Na polu oświaty wyniki jego pracy trudno ocenić tak konkretnie jak rezultaty polityczne, ale na pewno były one bardzo doniosłe dla przyszłości.

Nie tylko syn, ale i wnuk Alfreda Aethelstan był znakomitym monarchą, a czyny jego opisuje Saxo Grammaticus w tonie dumnej północnej sagi: „Król Ethelstan, wódz wodzów, ten który rozdaje naszyjniki mężnym, i brat jego, szlachetny Edmund, stoczyli pod Brunan-Burgh bój ostrzem miecza, powalili słynnych wojowników szkockich i wikingów z morza. Olaf uciekł z garstką i zapłakał na falach. Cudzoziemiec nie będzie opowiadał o tej bitwie przy ognisku, pośród rodziny, bo krewniacy jego tam polegli, przyjaciele stamtąd nie powrócili: Wikingowie na swych radach żałować będą, że popróbowali krwawej zabawy z synami Edwarda..." Tradycja trwała.

Zatrzymajmy się jeszcze przy paru osobistych rysach Alfreda Wielkiego, jakie nam ukazuje jego biograf współczesny, a zwłaszcza własne jego pisma. Nie można sobie wyobrażać Alfreda pod rysami erudyty, nawet w średniowiecznym sensie, tym bardziej w nowożytnym. Umiał wiele, jak na warunki, w których żył; ale jednocześnie bardzo mało. W przekładzie Boecjusza utożsamia on Kasjusza z Brutusem, uważa, że było to drugie jego imię. Takich błędów dzisiejsi specjaliści wyłowili u niego nieskończenie wiele. Ale cechowała go, podobnie jak Bedę, prawdziwa ciekawość, nie tylko miłość książek, ale dalekich krajów i przyrody, zainteresowanie nowymi ludźmi, obyczajami, spostrzegawczość, własny sąd, czasem rys humoru. Jest to człowiek

do głębi ludzki, zawsze pragnący się uczyć, nigdy nie syty obcowania z podróżnikami, z cudzoziemcami. A szczególnie ujmuje malująca się w jego częstych komentarzach do przekładów głęboka cześć dla bohaterów starożytności, dla patriotyzmu Scevoli, Regulusa, dla szlachetności Tytusa. Miłość wszelkich ludzkich zalet, a wzgarda dla niewdzięczności, okrucieństwa, gnuśności. Znawca przekładów Alfreda, Schilling, tak pisze o jego Historii Orozjusza: „Widzimy tu Alfreda niemocnym w historii i lingwistyce, ale widzimy za to wielką jego prostotę, wielkoduszność, żarliwość, jego pełną ognia pochwałę wszystkiego, co dobre, a wzgardę dla wszystkiego, co złe; widzimy go, jak zasiada sam w ławie żakowskiej, po to, aby móc kształcić i wychowywać swój lud".

Skąd czerpał Alfred siły do tak wspaniałego ukształtowania własnego charakteru? Sam niewątpliwie odpowiedziałby nam: z wiary, z Chrystusa. Był człowiekiem głębokiej żarliwości religijnej. Anglikański historyk Alfreda Plummer z goryczą stwierdza, że właściwie chyba tylko jednostronna cześć średniowiecza dla monastycyzmu sprawiła, że Alfred nie został wyniesiony na ołtarze. „Gdyby, pisze, jak Burgred, król Mercii, porzucił walkę w rozpaczy i jako pielgrzym wyruszył do Rzymu, nikt w jego czasach nie miałby mu tego za złe i mógłby otrzymać aureolę średniowiecznej świętości, tę aureolę, której ostatecznie nie otrzymał. Lecz Anglia byłaby stracona dla chrześcijaństwa".

Czy był święty? Nie wiemy. Ale wiemy, że wierny był własnemu hasłu; „to live worthily" — Nie żyć na próżno. Żyć godnie".

Tradycja Alfreda, podtrzymywana przez jego bezpośrednich następców, przetrwała także czasy najazdu Wilhelma Zdobywcy, rozkwitła nawet, i zawsze ponownie rozkwitała w trudnych latach angielskiego średniowiecza. Dopiero za czasów Henryka VIII, wśród ogólnej grabieży klasztorów i profanacji relikwii, poważono się rzucić na wiatr i jego prochy, złożone w murach klasztornych. „Żaden wódz duński nie mógłby z większym zapałem dokonać tego dzieła profanacji", pisze nowożytny biograf Alfreda.

Tradycja tego króla, wspaniale uwieńczona „Balladą o Białym Koniu" Chestertona, żyła przede wszystkim w ustach prostego ludu, który, jak to zapisał anonimowy skryba z XII w.,

nazywał go „ukochaniem Anglii“. „Pasterz Anglii, jej pociecha“ — powiada o nim żałosna pieśń śpiewana przez Anglów po pogromie 1066 roku. Krążyły też szeroko gadki, zapisane później jako „przysłowia Alfreda“.

Przytoczmy na zakończenie jedno z nich: „Tak mówi Alfred: „Jeśli masz się poskarżyć, nie użalaj się przed słabym; ale zwierz się łękowi swego siodła i dalej jedź, śpiewając“.

Hanna Malewska

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KARDYNAŁ MERCIER
(1851 —1926)

W roku bieżącym upływa 100 lat od urodzin i 25 od śmierci kardynała Mercier. Święty Paweł Apostoł, wyliczając przymioty wymagane od biskupa pisze: „ma też mieć dobre świadectwo od tych, którzy są zewnątrz" (I Tym. 2, 7) — Biskupem mającym „dobre świadectwo od tych, którzy są zewnątrz" był Józef Dezydery Mercier. — Trubieckoj, obcy mu i wyznaniem i narodowością, pisał do profesora Zdziechowskiego: „Śmierć kardynała, którego miałem szczęście znać osobiście, odczułem jako ciężką stratę; ktokolwiek się zbliżył do niego, ulegał błogosławionemu czarowi świętości, którą promieniował; takie postacie silniej świadczą o prawdzie sprawy, której służą, niż najbardziej przekonywające dowody; mnie się zdaje, że świat bez niego osierociał."

Życie Merciera możemy zrozumieć jedynie na tle prądów umysłowych epoki. Charakteryzują ją: wzrost zainteresowania naukami przyrodniczymi i usiłowanie wytłumaczenia wszystkiego przez zestawienie wyników — pozytywizm. Zainteresowanie techniką i handlem — utylitaryzm. Zniechęcenie do filozofii oderwanej od faktów (w rodzaju filozofii Hegla). Zaprzeczenie rozumowych dowodów na istnienie Boga, sprowadzenie źródła moralności do subiektywnego sądu sumienia, a w konsekwencji oddzielenie etyki od prawa — kantyzm. Zaprzeczenie jedności substancjalnej między duszą i ciałem — kartezjanizm. — W obozie katolickim: błędne teorie, dotyczące poznania istnienia Boga — ontologizm, przyjmujący jakąś intuicję Istoty Bożej i tradycjonalizm, odmawiający siły ludzkiemu rozumowi i opierający wiedzę o Bogu na podawanych z pokolenia w pokolenia prawdach.

Mercier już jako kleryk przyjął czynną postawę wobec tych zagadnień. Gdy wobec ówczesnego zagmatwania pojęć filozoficznych, a było to w roku 1869, profesor oświadczył, że nie umie wskazać rozumowego dowodu na istnienie Boga, młody Mercier poczuł się odpowiedzialnym przed Bogiem, ludźmi i sobą samym za rozwiązanie tego zagadnienia. Były to narodziny jego powołania filozoficznego, a jednocześnie świadectwo mocy i szlachetności charakteru.

Mercier zaczął szukać. Poprzez książki Tongirgi'ego i Kleutgena dotarł

do dzieł św. Tomasza z Akwinu i tam znalazł trafne rozwiązanie problemu w oparciu o umiarkowany realizm tego filozofa.

Po ukończeniu studiów seminaryjnych Mercier został wysłany na teologię do uniwersytetu w Louvain.

Święcenia kapłańskie przyjął 5.IV.1874 r., po czym kontynuował studia uniwersyteckie. Sam zapisany na teologię zetknął się Mercier ze studentami różnych wydziałów i miał możność przysłuchiwać się dyskusjom z różnych dziedzin naukowych zwłaszcza przyrodniczych. W czasie wolnym od pracy nad teologią brał w takich dyskusjach udział.

W ten sposób Mercier osobiście przekonał się, iż praca umysłowa jest pracą zbiorową, ciągłą, polegającą na stałym uzupełnianiu znajomości zjawisk i stałym szukaniu ich wytłumaczenia aż do ostatnich przyczyn. Stąd później pisał: „Filozofia jest to możliwie całkowite wytłumaczenie porządku powszechnego... Myśl filozoficzna nie jest dziełem wykończonym, jest ona czymś żyjącym, podobnie jak umysł, który ją ujmuje. Nie jest to mumia, złożona w grobie, z którą nie ma innej roboty, jak patrzeć na nią, lecz jest to organizm zawsze młody, zawsze czynny, który musi być podtrzymywany i zasilany wysiłkami osobistymi, które zapewniają mu wzrost" (Le bilan philosophique du XIX-e siècle, w Rev. Neo-Scol., 1900). — „Nauki rozpoczynają tłumaczenie, szukają go w dziedzinach własnych". — „Filozofia przychodzi po nich, korzysta z nagromadzonego przez nie materiału. Stara się go lepiej zrozumieć, sprowadzając do zasad najprostszych, a przez to samo bardziej oczywistych. Usiłuje je wzmocnić przez refleksje coraz głębsze, aby w ten sposób, pomiędzy wszystkimi gałęziami wiedzy ludzkiej ustanowić porządek: ugrupowanie logiczne, które będzie... syntezą rzeczy poznanych".

„Bez wątpienia, postępy filozofii nie idą zawsze równolegle z ilością nagromadzonych doświadczalnie wiadomości: mądrość jest czymś więcej niż mieszaniną mnóstwa faktów: ten kto umie zastanawiać się i rozumieć naturę, osiągnie z pewnością większe wyniki z obserwacji pospolitej, niż inny z licznych badań. Niemniej cierpliwe badanie zjawisk jest normalnym warunkiem postępu myśli". (1908).

I wreszcie zagadnienie najistotniejsze dla samego filozofa: „Dla kogoż filozofujemy, jeżeli nie dla ludzi nam współczesnych? I cóż mamy na celu, jeżeli nie rozwiązanie wątpliwości, które przytłaczają ludzi naszych czasów?" (1897).

Po ukończeniu studiów w 1877 r. Ks. Mercier zostaje profesorem filozofii w seminarium duchownym w Malines. Znany jest z sumienności w wykładach i przyjacielskiego stosunku do wychowanków, których jest jednocześnie Ojcem Duchowym (z tego czasu pochodzi doskonałe dziełko „O umartwieniu", tłumaczone w *Szkole Chrystusowej* w 1939 r.).

Gdy po encyklice Aeterni Patris (1879) papież Leon XIII zaczął zabiegać o realizację wskazówek w niej zawartych, zarządził, by Episkopat Belgii, utrzymujący uniwersytet Lowański, ustanowił tam katedrę filozofii tomistycznej dla studentów ze wszystkich wydziałów. Szereg uczonych, którym proponowano objęcie wykładów nie decydowało się na podjęcie takiej pracy wobec uprzedzeń do filizofii w ogóle i do scholastyki w szczególności, jakie panowały w ówczesnym społeczeństwie. Wówczas wybór Episkopatu padł na młodego profesora w Malines. Ks. Mercier wykańcza doktoraty z filozofii i teologii, odbywa konferencje z nielicznymi wówczas znawcami filozofii św. Tomasza, jest na audiencji u papieża, następnie poznaje, gdzie się da, wyniki nauk doświadczalnych (w klinikach paryskich, na wykładach w Louvain), uzupełnia znajomość filozofów współczesnych i w 1882 r. rozpoczyna wykłady. Umiejętna synteza wyników wiedzy doświadczalnej z myślą abstrakcyjną, głębokie ujęcie i szczere stawianie problemów, dają dobre rezultaty, ściągają słuchaczy i usuwają przesądy. Po kilku latach materiał filozoficzny tak się rozrasta, że należy go podzielić pomiędzy kilku profesorów, zaś obok tego zorganizować osobne wykłady z nauk specjalnych, na których słuchaczom filozofii podawanoby wyniki badań z dziedzin szczegółowych. Tak powstaje słynny „Institut Supérieur de Philosophie" organizowany od 1888 do 1894 i następnie prowadzony przez Merciera do 1906 r. Wykładowcami zostają przede wszystkim uczniowie założyciela.

*

W 1906 r. na rozkaz papieża Piusa X Ks. Mercier miał opuścić umiłowany uniwersytet i objąć arcybiskupstwo Malines i prymasostwo Belgii. Żegnając uniwersytet, Mercier odsłonił głębię swej duszy, okazując się nie tylko człowiekiem pełnym szlachetnego zapału do nauki, lecz również człowiekiem głębokiej wiary i żelaznego obowiązku. Powiedział wówczas: „Bóg mnie zna takim, jakim jestem, z moimi brakami i z moimi zaletami. On mnie wybrał takim, jakim jestem. On mnie wspomoże. Będę mężnie poczynał, a nie będę się bał" (Iz. 12, 2). Nie chcę jęczeć nad przeszłością, która minęła, ani głupio marzyć o przyszłości, której nie masz. Obowiązek człowieka streszcza się w jednym: czynność chwili obecnej". Jeżeli jako profesor Mercier wypracował rozumowe podwaliny moralności, to jako arcybiskup-prymas musiał moralność głosić. Jednostka, rodzina, wychowanie, sprawa robotnicza, społeczeństwo, naród, państwo, wojna, Kościół — wszystkie te instytucje i zjawiska życia ludzkiego w ich charakterze przyrodzonym i nadprzyrodzonym zostały obszernie omówione w pasterskich orędziach, przemówieniach i korespondencji. Podobnie jak na wykładach, dla ustalenia obowiązku moralnego, żądał Mercier rozumowych dowodów na istnienie Boga oraz studium natury ludzkiej, rów-

nież jego nauka pasterska opierała się na głębokim przeświadczeniu o istnieniu Boga i znajomości natury ludzkiej. Na wyrobienie sylwetki profesorskiej Merciera złożyły się wysiłki lat seminaryjnych i uniwersyteckich. Mercier-biskup czerpie również ze swego klerykatu i lat kapłańskich. Przemawiając do alumnów w roku 1907 ma żywo w pamięci i powtarza im, jak to „z chwilą, gdy alumn znalazł się sam jeden w czterech białych ścianach swej skromnej celki, padł na kolana i przepojony radością, przyciskając krucyfiks do serca, powtórzył słowa Pieśni Psalmisty: Lepszy jeden dzień w przybytkach Twych, niż tysiące!" Przyjaźń z wybitnym teologiem i mistrzem życia wewnętrznego, benedyktynem O. Kolumbem Marmion, którego kierownictwu się poddał, rzeźbiła kapłańskie serce i umysł Merciera. Jako profesor filozofii mówił Mercier: „Jest to robienie słusznego użytku z rozumu, posuwać dowodzenie tak daleko, jak tylko można i nie przyjmować bez sprawdzenia prawd zasadniczych filozofii, na których mocno się oprze cały gmach nauki" (1884 r.). W życiu religijnym „dwoma sposobami, mówił kardynał, można iść do Boga i oddawać mu się przez Jego Chrystusa, istnieją tu dwie drogi, dwie metody: jedna, którą miałbym ochotę nazwać drogą filozofów, druga zaś małych dzieci. — Pierwsza pochlebia poniekąd naszej miłości własnej, gdyż na niej czujemy się bardziej panami naszych poczynań i więcej ufamy naszemu wysiłkowi osobistemu nie bez pewnej skłonności, aby sobie przypisywać zasługę naszych uczynków. Człowiek tak lubi być kimś i lubi, aby o tym wiedziano. — Druga natomiast nieznana jest światu i wywołuje tylko wzruszenie ramion u tego, ktoby był filozofem w racjonalistycznym znaczeniu tego wyrazu: ona jest krańcowym zaprzeczeniem tego wywyższania swego ja, tak drogiego nowożytnej umysłowości. Ma ona tę nieporównaną wyższość nad tamtą, że pochodzi z natchnienia ewangelicznego, gdyż opiera się na nauce i na przykładach Chrystusa, Maryji i tych, którzy są w Kościele Bożym kwiatem dusz wybranych" (Dzień Maryjański w Antwerpii 16 sierpnia 1924 r.).

Osobista praca duszpasterska, wykonywana na marginesie profesury, dawała Mercierowi potrzebne doświadczenie.

Uświadamiał sobie Pasterz, że hierarchia kościelna to są arterie, po których rozpływa się łaska Boża. Parafia jest ogniskiem życia religijnego, odżywianego Ciałem Jezusowym. — „Komunia św., pisał do diecezjan, jest częścią składową Mszy św. Jest ona tym łamaniem chleba, które uczynione wspólnie, cudownie symbolizuje i wspaniale urzeczywistnia łączność naszych dusz siostrzanych w jedności Kościoła. Stąd postulat, żeby była przyjmowana podczas Mszy św. i była traktowana nie tylko jako zaspokojenie własnej pobożności, ale jako akt kultu społecznego." — Matką parafii jest katedra — kośoiół biskupi. Kardynał wzywa wiernych, by w pielgrzymkach parafialnych odwiedzali jego katedrę,

uczestniczyli z nim razem we Mszy św., a przez to dali mu odczuć ojcostwo duchowne.

Z podobną prośbą zwraca się do alumnów: „Zastanówmy się wszyscy nad tym słowem Apostoła, które streszczając uczucia i nadzieje moje, waszymi też uczuciami owładnąć powinno: Miłuję was z całą gorącością przywiązania, jakie ma ojciec do najdroższych dziatek: chcę pracować i cierpieć, aby wam udzielić nowego życia: tej pracy oddam się tak długo, aż stanie się Chrystus duszą waszych dusz. *Filioli mei, quos interum parturio, donec formetur Christus in vobis* (Gal. 4, 19). Gdyż nie będę ukrywał przed wami, że przede wszystkim pod wpływem tej właśnie głównej troski i aby się publicznie zobowiązać do pozostania jej wiernym, tę sobie dewizę obrałem: Apostoł Jezusa Chrystusa, *Apostolus Jesu Christi*".

Do kapłanów zwraca się z wezwaniem do życia umartwionego. „A my, zakonnicy, kapłani, biskupi, pisze w liście pasterskim do diecezjan na początku wojny światowej 1914 r., my nade wszystko, których szczytnym posłannictwem jest przeprowadzenie w życiu bardziej niż w kazaniach Ewangelii Chrystusowej, czyż mogliśmy ze słusznością powtórzyć ludowi słowa Apostoła Narodów: bądźcie naśladowcami moimi, jako ja Chrystusów. *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* — (1 Cor. 11, 1). Pracujemy — tak; modlimy się — zapewne: ale tego nie dosyć. My, z racji naszego powołania, jesteśmy publicznymi pokutnikami za grzechy świata. Cóż jednak przeważało w naszym życiu, mieszczański dobrobyt, czy umartwienie?"

Kilka już dni przed śmiercią pisał do swoich kapłanów: „Moi kochani przyjaciele, wydaje mi się, żem ulżył swemu sumieniu zostawiając wam to ostatnie upomnienie. Staliście się kapłanami, aby odprawiać świętą Ofiarę Mszy. Żyć waszym kapłaństwem jest to przede wszystkim odprawiać Mszę św. i sprawować Sakramenta, które z nią są złączone. Jest to również zostawać w zjednoczeniu ze swym Biskupem, a przez to z Zastępcą Chrystusa i z Chrystusem samym, aby współdziałać w chwale Trójcy Najświętszej i odkupieniu świata" (List do kleru z dn. 19.I.1926 r.).

Instruując wychowawców kardynał odwołuje się do prawa miłości. — „Wychowanie... jako cel pierwszorzędny, ma sprowadzić wszystkie czynności dziecka i młodzieńca do jednego ideału: miłować, gdyż rozwój życia fizycznego i umysłowego jest na usługach władz wyższych duszy i według głębokiego powiedzenia Bossueta, rozum jest bezpłodny, jeżeli nie zwróci się do miłości". — Gdy młodzieniec, lub dziewczyna przechodzi przełom, gdy w nich budzą się nowe jakieś nieokreślone pragnienia i problemy, nie należy ich odpychać i pozostawiać bez odpowiedzi. Przeciwnie, delikatnie i z powagą należy „powiedzieć waszym synom i córkom, że nowe uczucie, które w nich powstaje, jest wyrazem wrodzonej

potrzeby człowieka, by udzielać się innym". „W każdym z nas, dodaje kardynał, jest niska skłonność popychająca do zagarniania wszystkiego dla siebie, z wykluczeniem innych. Nie należy pozwolić, aby pierwszy objaw był egoistyczny, trzeba go skierować do dania siebie". (1908).
był egoistyczny, trzeba go skierować do dania siebie". (1908).

Wojna 1914 r. przyniosła nowe troski i nowe cierpienia Prymasowi zalanej przez Niemcy Wilhelma II Belgii. „Ojczyzna, mówił, jest wielką rodziną. Każdy obywatel wiele z niej czerpie i wiele nawzajem jest jej obowiązany. Służmy jej wszyscy". — „Straszne wtedy przeżywaliśmy godziny, wspominał Kardynał, nieprzyjaciel zalewał cały kraj. Wielu zacnych wierzyć zaczynało w jego ostateczne zwycięstwo: Chyba zwycięży, powtarzali, skoro śmie wołać Gott mit uns. Nie! — powiedziałem — te słowa są bluźnierstwem! Nie wiedziałem jak długo może potrwać wojna, alem wierzył, że ten kto pali, niszczy i morduje — ten nie ma z sobą Boga. Krzywoprzysiężca, zbrodniarz, okrutnik musi być złamany, więc postanowiłem odezwać się do braci, aby nie tracili nadziei".

Rząd Wilhelma II pragnął pozyskać Kardynała, przez swoich urzędników starał się prowadzić z nim pertraktacje, które przechodziły nieraz w dyskusje. Filozofii siły Mercier przeciwstawiał filozofię sumienia. „Kant, pisze, który wypaczył myśl filozoficzną Niemiec, a którego zgubny wpływ, schlebiam sobie, iż zwalczałem przez całe moje życie, Kant chciał oddzielić prawo od moralności, stąd utożsamianie prawa z władzą, które redukuje prawo do zwykłego przymusu. Ale sumienie ludzkie protestuje przeciw takiemu arbitralnemu utożsamianiu, które usprawiedliwia despotyzm".

— — — — — — — — — — — — —

Śmiała inicjatywa wykładów filozofii tomistycznej, pasterska troska o kler i wiernych, moralne poparcie wszelkich dobrych poczynań społecznych, nawet heroiczna obrona ojczyzny przed najeźdźcą, wszystko to jeszcze nie oddaje obrazu ludzkiego i kapłańskiego serca kardynała Mercier. — „Gdy się zagłębiam w sobie i analizuję swoje uczucia, mówił w *Palais des Académies* w Brukseli, nie mogę wytłumaczyć sobie, żeby członkowie rodziny ludzkiej, którzy się rozumieją, pragnęli jakiejś innej rzeczy, jak wzajemnie się miłować" (1907 r.). Miłość prowadziła Merciera do ludzi innych wyznań i innych narodów. Jednym pomagał materialnie, innym moralnie, dla wszystkich miał otwarte serce i dom. Znany jest fakt, kiedy niemieckiego żołnierza zmęczonego wojną i przyglądającego się witrynie księgarskiej, zaprosił do siebie na pogawędkę, był to protestant.

W latach 1921—1923 Mercier prowadził słynne *Conversations de Malines*, goszcząc u siebie elitę anglikańskiego kościoła z Lordem Halifax'em

na czele. „Stanęliśmy do tego, mówił później Kardynał, ożywieni jednym pragnieniem: wzajemnego zrozumienia się i wzajemnej pomocy. Nikogo z obradujących nie zdziwiła ta okoliczność, że od początku w wielu podstawowych zagadnieniach do uzgodnienia nie doszło. Lecz powiedzieliśmy sobie, wspominał Kardynał, że prawda ma swoje prawa, lecz miłość obowiązki... Z pewnością, zbliżenie serc nie jest jednością w Wierze, lecz do tej jedności usposabia"... Po rozmowach członkowie czuli się coraz bliższymi. Wyjaśniło się szereg kwestii, usunięto szereg uprzedzeń. Uprzytomniono sobie, że przy konflikcie, który ciągnął się przez kilka wieków, błędy miały różne źródła. Słowem było to szukanie drogi do jedności.

Gdy nie bez złośliwości zapytywano Prymasa dlaczego konferuje z anglikanami i jaka w tym korzyść? odpowiedział stanowczo: „Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że nie miałem prawa cofać się od okazji wyświadczenia aktu miłości braterskiej i gościnności chrześcijańskiej. Za nic na świecie nie chciałem upoważnić naszych braci odseparowanych do mówienia, że stukali do drzwi biskupa katolickiego i ten biskup katolicki odmówił im wejścia... Nie troszczcie się o powodzenie, Bóg nie żąda od was tego: to czego On od was żąda, według słów św. Bernarda, to staranie o chorego. Uzdrowienie (Bóg) zastrzega sobie" (1924).

Te kilka cytat, chociaż nie dają pełnego obrazu duszy i życia Józefa Dezyderego Mercier, usprawiedliwiają jednak jego dewizę pasterską: „Apostoł Jezusa Chrystusa".

Ks. Józef Zawadzki

SZEROKIE UJĘCIE HUMANIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Można powiedzieć, że zagadnienie humanizmu chrześcijańskiego jest wciąż na porządku dziennym. W literaturze i prasie katolickiej pojawiają się ciągle nowe opracowania tego tematu, ujmujące go pod różnorodnym kątem widzenia. Pomimo tak wielu i tak wszechstronnych naświetleń pojęcie samo humanizmu chrześcijańskiego pozostaje wciąż jeszcze dość mgliste. Spotykamy się z różnoraką jego interpretacją u poszczególnych autorów. Dlatego ta problematyka domaga się starannego przemyślenia i uporządkowania pojęć.

Próbą syntezy jest wydana przed dwoma laty czterotomowa książka Franciszka Hermansa p. t. „Histoire Doctrinale de L'Humanisme Chrétien" [1]. Trzy pierwsze tomy tego dzieła zawierają historię humanizmu chrześcijańskiego, czwarty zaś jest próbą sformułowania doktrynalnego. Jest to najbardziej syntetyczna i najobszerniej potraktowana próba ujęcia całokształtu problemu, z tych wszystkich, które nam są znane. Bar-

dzo wyraźnie wyodrębniają się tu dwa całkowicie różne działy: część historyczna oraz część teoretyczno-koncepcyjna.

Jak można się domyślać z charakteru i stylu książki oraz z zamieszczonego w niej wykazu prac Hermansa, autor jest myślicielem o postawie literata i esseisty. Postawa ta rzutuje też i na treść pracy. Stąd zapewne płynie jej czytelność i lekkość, ale razem z tym brak metodologicznej ścisłości sformułowań. Książka charakterem swym zbliża się bardziej do rodzaju publicystyczno-literackiego niż do monografii naukowej. I właśnie ten fakt przesądza, że praca Hermansa nie może być uznana za wyraz dokonanej syntezy problemu humanizmu chrześcijańskiego. Wobec bowiem panującego w tej dziedzinie chaosu i pomieszania pojęć, wprowadzenie porządku myślowego wymaga ścisłego przepracowania naukowego. Niemniej książka ta stanowi bardzo poważny wkład w interesującą nas tutaj dziedzinę i niewątpliwie oznacza pewien krok naprzód w dziele sprecyzowania pojęć.

To co zasadniczo charakteryzuje postawę Hermansa, to bardzo szerokie ujmowanie pojęcia humanizmu chrześcijańskiego. Zaznacza się to szczególnie w części historycznej, gdzie do rzędu reprezentantów humanizmu chrześcijańskiego zalicza Hermans także myślicieli, którzy dotąd bardzo krytycznie byli przez publicystykę katolicką oceniani i traktowani jako zgoła obcy duchowi twórczości chrześcijańskiej.

Pierwszy rozdział IV tomu ma tytuł wielce obiecujący, brzmi bowiem: „Définition de l'humanisme chrétien". Podane tam jednak określenie nie stanowi pełnej definicji, a jest raczej ogólnym do niej wprowadzeniem. Hermans mówi tam: „Przez humanizm chrześcijański rozumiemy doktrynę, która zakłada przetwarzanie natury przez łaskę — przetwarzanie ludzkiego (wszystkiego, co jest ludzkie) przez boskie". (Tom IV str. 21). Określenie to zostaje rozbudowane w rozdziale następnym, który nosi tytuł: „Pour illustrer la définition de l'humanisme chrétien". Jak widać z tych dalszych wywodów, formuła pierwsza uwypukla tylko jedną stronę omawianego pojęcia, a mianowicie tezę o przetwarzaniu natury przez łaskę. Ale to tylko jedna, chociaż najważniejsza, strona zagadnienia. Dalej następuje sprecyzowanie pojęcia natury ludzkiej i tu dopiero dochodzi do głosu humanizm autora w tradycyjnym tego słowa rozumieniu. Hermans powiada: „La nature est l'être humain tout entier". Traktując człowieka jako nierozdzielną jedność duszy i ciała, domaga się należnego szacunku także dla strony materialnej tej natury i zapewnienia jej należytego rozwoju. Dłuższe wywody Hermansa na

[1]) Francis Hermans: „Histoire Doctrinale de L'Humanisme Chrétien" Wydawn. Casterman—Tournai Paris — 1948.

temat dwustronności natury ludzkiej oraz praw jej strony materialnej, prowadzą czytelnika do sedna zagadnienia humanizmu chrześcijańskiego.

Jak wynika z tych rozważań, dwa są zagadnienia podstawowe, które u Hermansa wyznaczają pojęcia humanizmu chrześcijańskiego.

1) Uniwersalizm w poglądzie na naturę ludzką i szerokie uwzględnienie potrzeb jej wszechstronnego rozwoju, 2) Idea uzupełniania natury przez łaskę i jej rozkwit dzięki działaniu łaski.

Założenia te są u niego kamieniem węgielnym doktryny humanizmu chrześcijańskiego. Wprowadzenie tutaj zagadnienia łaski i położenie na nie zasadniczego akcentu oznacza pogłębienie i rozbudowanie dotychczasowych sformułowań teoretycznych. Przy tym zaznaczyć trzeba, że postulat ten zawsze bardzo konsekwentnie wysuwany jest przez Hermansa na plan pierwszy. I to jest główna idea przewodnia jego pracy.

Z tych założeń naczelnych wyprowadza Hermans całą doktrynę humanizmu chrześcijańskiego. Nadaje jej szczegółowy zarys programowy. Ramy niniejszego omówienia nie pozwalają na jej doktrynalne przedstawienie, ograniczymy się więc do wskazania jej zasadniczych tendencji.

Zasadniczym założeniem jest życie z łaską i życie w łasce. Ale Hermans — jeżeli tak można się wyrazić — humanizuje pojęcie łaski. Przeciwstawiając się tendencjom jansenistycznym, przedstawia łaskę jako element normalny i konieczny każdego życia ludzkiego. Przy tym współżycie z łaską nie wymaga jeszcze świętości i dostępne jest dla każdego przeciętnego człowieka. Łaska uzupełnia niedoskonałości naszej natury i stopniowo, pomału ją podnosi. Chodzi o wolę życia z łaską i wolę poddawania się jej działaniu. Przezwyciężenie skłonności jansenistycznych, a nawet można powiedzieć potoczne spojrzenie na łaskę stanowi dla Hermansa klucz zasadniczy zagadnienia humanizmu chrześcijańskiego. Łaska, w jego ujęciu, powinna być traktowana jako coś prostego, bliskiego, naturalnego, traktowana — można powiedzieć — po przyjacielsku. Takie nastawienie psychiczne jest warunkiem urzeczywistnienia w sobie ideału humanistycznego w rozumieniu chrześcijańskim.

Założeniem drugim jest postulat ascezy. Autor szeroko uwzględnia potrzeby rozwojowe cielesnej strony natury ludzkiej. Ale humanizm nie polega na folgowaniu popędom. Idea humanizmu to idea harmonijnego rozwoju całej natury ludzkiej z duszą i ciałem. A harmonia nie jest możliwa bez opanowania. Postulatem humanizmu musi być doskonałość harmonii a więc doskonałość formy. Natura ludzka winna być świadomie, celowo formowana, a więc opanowywana. Wynika stąd konsekwentnie postulat ascezy. Nie ma humanizmu bez ascezy.

Ale Hermans wprowadza pojęcie ascezy humanistycznej. Przy sformułowaniu jego idzie za św. Franciszkiem Salezym oraz za Kard. New-

manem, których uważa za czołowych reprezentantów humanizmu chrześcijańskiego. Asceza nie powinna być dręczeniem ciała, ani też szukaniem cierpienia. Celem ascezy jest opanowanie ciała, jego dyscyplina i rozwój harmonijny. Cechą ascezy, w ujęciu św. Franciszka Salezego, jest równowaga i umiar.

To sformułowanie doktrynalne zarysowuje szerokie ramy humanizmu chrześcijańskiego. Zaznacza się to szczególnie — jak już mówiliśmy — w opracowaniu przez Hermansa części historycznej. Część ta rozpada się na trzy tomy, odpowiadające trzem okresom rozwoju historycznego humanizmu chrześcijańskiego.

Tom pierwszy nosi tytuł: „Brzask" (L'Aube) i przedstawia pierwsze początki kiełkowania idei humanizmu chrześcijańskiego. Fundamenty jej kładli, zdaniem Hermansa, najpierw **Klemens Aleksandryjski** (II wiek) później zaś prekursorzy renesansu włoskiego: **Marsilio Ficino** (1433—1499), **Pico della Mirandola** (1463—1494) i **Lefevre d'Etalpes** (1450—1536).

Tom drugi nosi tytuł: „Poranek" (Le Matin). Omawia w nim autor dzieła szeregu dalszych myślicieli, których uważa za reprezentantów idei humanizmu chrześcijańskiego w jego dalszym stadium dojrzewania. Należą tu: **Erazm z Rotterdamu, Tomasz Morus, Montaigne** oraz **Rabelais.**

Tom trzeci: „Le Plain Jour" zawiera trzy nazwiska: **Św. Franciszek Salezy, Fénelon** i **Kardynał Newman.**

Zestawienie to dla czytelnika jest dość niespodziewane. Nie bardzo możemy zrozumieć dlaczego pominął autor cały właściwie okres średniowiecza. Bo przecież — jak to słusznie uwypukla nauka nowoczesna— w średniowieczu znaleźć można już wiele elementów o treści głęboko humanistycznej. Nordström wymienia np. szkołę w Chartres, ruch franciszkański oraz poezję trubadurów, truwerów i Minnesingerów, jako elementy humanizmu średniowiecznego. A trzebaby tu jeszcze dodać czynnik o tak podstawowym znaczeniu historycznym jak filozofia św. Tomasza z Akwinu. Dziwnym może się zdawać, że na liście wielkich humanistów chrześcijańskich nie zostało umieszczone nazwisko św. Tomasza, do którego nauki odwołuje się nieraz Hermans przy własnych sformułowaniach doktrynalnych.

Z drugiej zaś strony zdumiewać może fakt wciągnięcia na listę myślicieli takich jak Montaigne oraz, co jeszcze dziwniejsze, Rabelais. Przecież, jak wiadomo, w twórczości Rabelais wielu historyków literatury dopatruje się wręcz elementów pornograficznych.

Hermans zdobywa się więc na daleko idący rewizjonizm, jeżeli autora tego uważa za jednego z reprezentantów humanizmu chrześcijańskiego. Jest to konsekwencja bardzo szerokiego, jakkolwiek czyni to z wielkimi zastrzeżeniami, potraktowania tego zagadnienia przez autora. Hermans widzi w twórczości Rabelais'go przejawy walki o sprawiedliwość dla człowieka, o wolność i godność jednostki. Dlatego nie zraża go rubaszność formy i często też frywolność wybranego tematu. Tym więcej, że Rabelais — drwiący — nigdy jednak nie jest nihilistą. Docenia on obiektywnie wartość i potrzebę religii oraz umie uszanować przejawy prawdziwej, nie zakłamanej pobożności Dlatego zaliczenie Rabelais'go do rzędu humanistów chrześcijańskich nie koliduje z zasadniczą definicją Hermansa.

Moment ten jednak wydaje się nam niezmiernie charakterystyczny. Wychodzi tu na jaw śmiałość i oryginalność podejścia do tematu, szukanie wartości merytorycznych i autentycznych oraz umiejętność przezwyciężenia tradycyjnych poglądów, tam gdzie kolidują one, zdaniem autora, ze słusznością. Ta odwaga nowego spojrzenia nadaje książce Hermansa szczególną wartość. Ale dość daleko posunięty subiektywizm zbliża ją raczej do rozprawy polemicznej niż do spokojnej, naukowej pracy syntetycznej. **Sto.**

KRYTYCZNIE O HUMANIZMIE CHRZEŚCIJAŃSKIM

Na łamach „Mercure de France“ z IV 1950 Ojciec A. J. Maydieu postawił pod znakiem zapytania samą celowość używania terminu „humanizm chrześcijański“.

Przytaczamy jego uwagi.

„Ostatnie „Spotkania Genewskie“, które ponownie zaktualizowało świeże ukazanie się tomu zbiorowego referatów i dyskusji, poświęcone były sprawie „nowego humanizmu“. René Lalou, siódmego czy ósmego może dnia dyskusji wyraził skargę, że ich uczestnicy czują się jak gdyby między dwoma kamieniami młyńskimi: chrystianizmu i komunizmu. Przyznaję, że i ja ubolewałem nad tą sytuacją — w przeciwieństwie do mego kolegi i, śmiem powiedzieć, przyjaciela, prof. Karola Bartha [1]), który w rozmowie prywatnej zrobił mi zarzut, że przyczyniłem się cokolwiek do rozluźnienia uchwytu tych dwóch zaciśniętych szczęk. Był to zresztą jeden z rzadkich punktów napięcia pomiędzy nami, niezaprzeczalna różnica zdań, która jednak nie podkopała głębokiej wspólnoty świadectwa, które obaj składaliśmy Jezusowi Chrystusowi.

Odczytując genewskie rozprawy odniosłem wrażenie, że przydałoby się, celem gruntowniejszego zgłębienia problematyki naszego czasu, powrócić do dwóch punktów tych dyskusji, budzących niejakie trudności w umysłach naszych słuchaczy. Pierwszy punkt to zagadnienie, czy chrze-

ścijanin może przyznawać człowiekowi władzę stwórczą; drugi dotyczy problematyki tego, co się rozumie przez „humanizm chrześcijański".

Na to pierwsze pytanie, w referacie wygłoszonym tego samego wieczora, co referat prof. Bartha, odpowiedziałem twierdząco. Po rozpatrzeniu potęgi człowieka, coraz jaśniej dziś przez niego pojmowanej, w dziedzinie postępu wiedzy, dzieł rąk ludzkich oraz świadomości przeznaczeń indywidualnych i zbiorowych, wysunąłem wniosek: „Chrześcijanin powinien się cieszyć na widok tak wysokich ambicji ludzkich — chrześcijanin rozumiejący oczywiście, że najpierwszym zadaniem jego wiary jest nauczyć ludzi, jak być dziećmi Bożymi. W dziedzinie władzy człowieka nad naturą jedynie doświadczenie i obserwacja naukowa mogą być dla nas miarodajne. Dlatego próbowałem tutaj zanalizować, na czym polega ludzkie poczucie mocy twórczej. Ale jakkolwiek stoję zdecydowanie na stanowisku odrębności władzy i mocy twórczej właściwej wyłącznie Bogu, nie zmusza mniej to bynajmniej do zapoznawania i negowania mocy twórczej właściwej człowiekowi i z której on sam zdaje sobie sprawę. W „Księdze Genezis", zakończywszy własne dzieło stworzenia, Bóg rozkazuje: „Rośnijcie i rozmnażajcie się i czyńcie sobie ziemię poddaną". — „Rośnijcie". Dlaczego wzrost i rozwój, nakazany temu, co wyszło z rąk Bożych, miałby dotyczyć tylko tego, co materialne i zewnętrzne? Dlaczego nie miałby objąć tego, co wewnętrzne i duchowe? Czyżby Bóg stworzył istoty bierne i czyżby — skoro powiedziane jest również, że stworzył je na własny obraz i podobieństwo — to podobieństwo nie miało się rozciągać aż do najgłębszych tajników Bytu Bożego? Dlaczego mielibyśmy zaprzeczyć Bogu ambicji i wielkoduszności stworzenia t w ó r c ó w — skoro On Sam jest Twórcą?"

Henri Lefèvre popróbowal na łamach „Les Lettres Françaises" skomentować powyższą moją deklarację w ten sposób: „twierdzić, że człowiek przekształca się sam, przekształcając świat, to wyznawać materializm". — Czy potrzeba podkreślać, jak nieuzasadniona jest tego rodzaju interpretacja? Miałaby ona podstawy w tym jedynie wypadku, gdybym był dodał, że przekształcanie świata jest dla człowieka j e d y n y m narzędziem własnego rozwoju; a ponadto jeszcze, że człowiek będąc twórcą, jest nim własną mocą, a nie z daru Bożego. Otóż Chrystus, przypominając ludziom obowiązek mnożenia własnych „talentów", przypomina im jednocześnie, że otrzymali je oni od Boga i że uznanie tej zasadniczej zależności od Boga — przez wiarę w Jezusa Chrystusa — jest nieodzowne dla szczęścia i wolności człowieka. Zważmy bowiem, że dla sprawowania i wzmożenia władzy twórczej człowieka, dla objęcia i rozwijania jego rządów nad globem ziemskim, jednostki muszą się grupować, podporządkowywać, hierarchizować. Nie ma potrzeby odwoływać się do dialektyki „panowie-niewolnicy", by spostrzec, że historia zdobyczy ludzkości jest jednocześnie straszliwą historią tyranii. Właśnie przeciwko wszelkim tyraniom wielka nowina chrześcijańska przypomina zależność podstawową i nierozerwalną, jaka wiąże każdego człowieka — poprzez Jezusa Chrystusa — z Bogiem, Stwórcą i Ojcem Wszechmogącym. Nie zapoznając bynajmniej, że wśród niechrześcijan pojawia się również poczucie wielkości człowieka, wielkości, której niepodobna mu odebrać — pozostawiając też na boku delikatny problem, czy szacunek dla osoby ludzkiej nie wywodzi się i tam, choć nieświadomie, z dzie-

1) Słynny teolog protestancki (por. nr 24 „Znaku").

dzictwa chrześcijańskiego i czy nie jest zagrożony ilekroć się to dziedzictwo odrzuca — musimy jednak podkreślić, jak potężną podporą dla tego zrozumienia wielkości ludzkiej stanowi w naszych czasach wiara w Boga, który stał się człowiekiem po to, ażeby każdy człowiek mógł wznieść się aż do Boga. Czyż potrzeba dowodzić, jak bardzo to przypomnienie wielkości człowieka niezbędne jest naszej epoce?

Trzeba tylko, by chrześcijanin, świadomy mocy zleconego sobie posłannictwa, nie próbował go rozcieńczać i ocukrzać żadnym kompromisem. A to prowadzi nas już prosto do zagadnienia „chrześcijańskiego humanizmu". Jest to termin, którym wielu lubi się posługiwać, nie zadawszy sobie może uprzednio trudu sprecyzowania go. Gdy w Genewie we wrześniu ub. roku komuś przyszło na myśl poszukać definicji humanizmu w słowniku Littré'go, odkrył ze zdumieniem, że to słowo nie figuruje tam; jest „humanista", ale nie ma „humanizmu". „Mały Ilustrowany Larousse" zadowala się określeniem „Doktryna humanistów renesansowych", dodając, że w filozofii słowo to oznacza „kult, ubóstwienie ludzkości". A słownik filozoficzny Lalande'a odchyla się od tej definicji tylko w tej mierze, w jakiej termin „ubóstwienie" mógłby jeszcze posłużyć za pewnego rodzaju punkt odniesienia do absolutu. Widzimy więc, że wyrażenie „humanizm chrześcijański" nie jest bynajmniej tak jednoznaczne, jak niektórzy przypuszczają.

Że humanizm renesansu, którego intencją, czasem jawną, a częściej ukrytą, była wręcz likwidacja „fenomenu chrześcijańskiego", znalazł swą przeciwwagę w ruchu niemniej humanistycznym, ale rozumiejącym człowieka właśnie nie inaczej jak w związku z Chrystusem — o tym przekonałby nas już choćby ks. Brémond, o ile przydarzyłoby się nam zapomnieć o Tomaszu Morusie i źle pojąć Erazma. Ale jeśli od tego historycznego i sprecyzowanego znaczenia humanizmu zechcemy przejść do abstrakcyjnego sensu tegoż słowa — którego zdefiniowanie Littré ze zwykłą sobie przezornością pozostawił „Małemu Laroussowi" — przekonamy się, że kwestia „humanizmu chrześcijańskiego" jest o wiele trudniejsza do rozstrzygnięcia.

Że Chrystus przyniósł człowiekowi najwyższe dopełnienie, podnosząc go aż do Ojca — to prawda, której żaden chrześcijanin nie zaprzeczy pod grozą, że przestanie być chrześcijaninem. Ale nie rozstrzyga ona bynajmniej zagadnienia stosunku między tą objawioną nam wielkością ludzką, a tymi mocami, które człowiek odkrywa sam w sobie na drodze doświadczenia, i zasobami czysto naturalnymi, których dar Łaski bynajmniej przecież nie narusza. Otóż używając zbyt pochopnie wyrażenia „humanizm chrześcijański" w tym właśnie oderwanym sensie, który rozpatruję w tej chwili, wystawiamy się na podwójne niebezpieczeństwo; zapoznania i okrojenia albo sił twórczych człowieka, albo Świadectwa Wiary w całej jego mocy.

Kto mówi o humanizmie w tym abstrakcyjnym znaczeniu, chce wyrazić przez to, jak sądzę, pojmowanie człowieka i jego natury. Otóż stwierdzić można, że w pewnym sensie Objawienie chrześcijańskie pozwala człowiekowi poznać samego siebie — ale w innym sensie wcale mu tego poznania nie udziela, a przeciwnie, jemu samemu, człowiekowi, pozostawia troskę odkrycia, czym jest. Ukazuje mu, w rzeczy samej, że jest synem Bożym, noszącym już z prawa urodzenia Jego obraz w sobie, co byłoby niepodobieństwem, gdyby człowiek nie został obdarzony inteligencją, wolą i wolnością, które mogą go doprowadzić aż wprost do Boga.

W pewnym sensie jest to już bardzo obszerna wiedza o człowieku, ukazująca nam jego „punkt dojścia", cel, przekształcenie w Syna Bożego. Ale nie ukazująca nam bynajmniej jego „punktu wyjścia". Czym jest owa inteligencja, przeznaczona do oglądania Boga, owa wola, powołana, by Go ukochać, owa wolność, powołana, by Go wybrać? Chrystus człowiekowi pozostawił zadanie odkrycia siły jego uzdolnień przyrodzonych. Objawił mu, że nie zaspokoją się one niczym mniejszym, jak Absolut. Ale jakie są ich naturalne pierwsze kroki, jak rozwijają się one, dokąd sięgają ich możliwości czysto ludzkie — o tych sprawach, będących właśnie przedmiotem i troską humanizmu, Słowo Boże nic nam nie mówi. Oto właśnie dwuznaczność płynąca z wyrażenia „humanizm chrześcijański". Pozwala ono przypuszczać, że Objawienie przynosi nam dane pozytywne w tej dziedzinie, w której, przeciwnie, właśnie nas zobowiązuje ono do wysiłków i poszukiwań na własną rękę. Miesza się w ten sposób i łączy w jedno dwa pouczenia bardzo odmiennego rzędu: pouczenie Słowa Bożego, objawiające nam synostwo Boże i pouczenie doświadczalne przeszłości ludzkiej. To drugie źródło wiedzy nie jest wcale do pogardzenia, ale nie posiada autorytetu pierwszego, a poza tym stanowi dla lenistwa ludzkiego pokusę zaniedbania nowych doświadczeń, dostarczanych przez dzień dzisiejszy i przez jutro. Tak więc owo przemieszanie i brak rozróżnienia sprawia, że ci, którzy zbyt łatwo mówią o „humanizmie chrześcijańskim", przedstawiają nieraz jako nauczanie wiary, to co jest właśnie najbardziej sporne i wątpliwe w doświadczeniach przeszłości.

Pół biedy, gdyby się na tym tylko kończyło. Ponieważ jednak człowiek zawsze większą zwraca uwagę na to, co znajduje się w jego zasięgu, niż na to, co go przekracza — jak właśnie rzecz się ma ze Słowem Bożym — widzimy w następstwie coraz większą liczbę takich, którzy poprzestają na „humanizmie chrześcijańskim", a nie dociera już do nich potęga nauczania Chrystusowego, słów Syna Bożego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. To samo odnosi się do „cywilizacji chrześcijańskiej" i do wielu innych spraw, również zwanych chrześcijańskimi, które stały się namiastką wiary na użytek tych nawet, których najmniejszą troską jest istota sama Posłannictwa Chrystusowego.

*

Dlatego to właśnie zarówno Karl Barth, jak i ja, do głębi w tym zgodni, odrzuciliśmy, dla uniknięcia wszelkiej dwuznaczności, termin „humanizm chrześcijański". Na czym nam przede wszystkim zależało, to na przypomnieniu, że człowiek — twórca, może nim być (na swoje szczęście, nie zaś nieszczęście) wtedy jedynie, kiedy uznaje „humanizm boski", jak wyrażał się prof. Barth, czy „synostwo Boże", jak mówiłem ja ze swej strony. W taki sposób obydwaj składaliśmy — wymagane od nas — świadectwo Chrystusowi. A jednocześnie, jak mi się wydaje, stwierdzając naszą Wiarę w całej jej mocy i nienaruszalności, ułatwialiśmy zarazem współpracę między ludźmi, wszystkimi ludźmi, czy to chrześcijanami czy nie-chrześcijanami, którzy mają za wspólne zadanie zapoznać się z mocami, jakimi rozporządza człowiek i z tym, co nosi miano „nowego humanizmu".

tłum. **R. R.**

PROSTA DROGA

W miarę jak odsłaniają się coraz dalsze nieznane fragmenty historii ostatnich lat w Niemczech, poznajemy nielicznych, lecz tym bardziej godnych pamięci, ludzi, którzy żyjąc pod hitlerowskim terrorem, wśród sfanatyzowanego społeczeństwa, stanęli na wysokości zadania i potrafili czynnie przeciwstawić się zbrodniczej ideologii.

Nakładem monachijskiej firmy wydawniczej ukazała się w r. 1950 książka Erwina v. Aretin pt. „Fritz Michael Gerlich". Michael Gerlich, zamordowany przez hitlerowców w roku 1934 w Dachau, redaktor katolickiego pisma „Der Gerade Weg" — „Prosta droga", był jednym z tych niewielu niemieckich działaczy, którzy już od pierwszych dni władzy Hitlera dostrzegli istotny fałsz narzucanych przez ruch hitlerowski zasad i z miejsca podjęli walkę przeciwko „państwu bez moralności". Książka Aretina jest rodzajem biografii zestawionej ze wspomnień samego autora, bliskiego współpracownika Gerlicha, oraz innych towarzyszy pracy redakcyjnej i więziennej niedoli.

Michael Gerlich nawrócił się stosunkowo późno. Pochodził ze Szczecina z kalwińskiej rodziny i był czas, kiedy zamierzał poświęcić się studiom teologicznym. Wolny był jednak od protestanckich uprzedzeń w stosunku do katolicyzmu, a jasnym i szerokim sądem w tak drażliwych dla innowierców kwestiach, jak np. stanowisko papieża w Kościele, budził podziw swoich katolickich towarzyszy w Monachium. Gerlich był wtedy redaktorem pisma „Münchener neueste Nachrichten". W roku 1927 t.j., kiedy wydarzenia w Konnersreuth nabrały ogromnego rozgłosu, po części z racji pracy zawodowej, zajął się bliżej sprawą Teresy Neumann. Po parokrotnej bytności w Konnersreuth był już człowiekiem całkowicie nawróconym. Wedle jego własnego wyznania, nie tyle sama postać Teresy Neumann, czy niewytłomaczalne zjawiska, wywarły na nim tak ogromne wrażenie, ile olśniła go nadprzyrodzona prawda, której Teresa była żywym świadectwem. Tę prawdę objawioną przyjął od razu z wszelkimi jej konsekwencjami: w tym samym roku ochrzcił się *sub conditione*, w tym samym dniu poślubił w kościele swoją żonę, połączoną z nim poprzednio tylko związkiem cywilnym, i wkrótce potem przyjął bierzmowanie, jako ostateczne umocnienie w walce z szatańskim złem hitleryzmu, którą to walkę uważał zawsze za swoje życiowe zadanie. Polem i owocem zarazem jego zewnętrznej działalności była „Prosta droga".

Natomiast o Gerlichu-człowieku, jego charakterze i wewnętrznym obliczu mówią więcej wspomnienia przyjaciół, a zwłaszcza później towarzyszy z więzienia na Ettstrasse. Aretin pisze:

„...człowiek o złotym sercu, musiał wiele wycierpieć z racji swojej północno-niemieckiej szorstkości, zanim ją opanował... Komu jednak dane było przeniknąć zewnętrzną twardą pokrywkę sarkazmu, odkrywał istotę pełną dziecięcej, graniczącej niemal z naiwnością, pobożności. Dusza jego od czasu Konnersreuth kroczyła jakgdyby zaczarowanym lasem najgłębszych doznań religijnych".

Szczególnie zachwycała nowonawróconego liturgia wielkotygodniowa i wielkopiątkowe modlitwy za wszystkich heretyków, schizmatyków, żydów i pogan. W Wielką Sobotę czytał ze zdumieniem werset „felix culpa" — szczęśliwa wina, która przyniosła w następstwie pełne łaski odpuszczenie. Człowiek wychowany w świecie kalwińskiego przeznaczenia stanął wobec tajemnicy odkupienia, nieograniczonej możliwości naprawy duszy ludzkiej,

wobec łaski udzielonej w ostatniej minucie dobremu łotrowi i uświęcenia dawnej grzesznicy Magdaleny. Wszystko to było dla Gerlicha źródłem ogromnej radości.

Gerlich został aresztowany 9 marca 1933 w lokalu redakcyjnym, w sposób całkowicie zgodny z hitlerowskim obyczajem; przy akompaniamencie wymysłów splondrowano redakcję, a pobitego Gerlicha odstawiono do więzienia przy Ettstrasse, gdzie przebywał około roku.

Świadectwa ludzi, którzy w tym okresie zetknęli się z katolickim publicystą, ukazują go może w najprawdziwszym świetle. Charakterystyczną bowiem cechą więziennego bytowania jest zdolność do uproszczeń w tym sensie, że już po kilkutygodniowym pobycie opadają z ludzi pewne właściwości, albo nabyte w stosunkach towarzyskich czy społecznych, albo czysto powierzchowne cechy charakteru. Prędko zapomina się o formach towarzyskich, o ile nie są one poparte postawą moralną, i odwrotnie, niespodziewane piękne rysy można łatwo poznać mimo zewnętrznych szorstkości.

Oto słowa jednego z towarzyszy niedoli: „...Ktoś znający dr Gerlicha tylko powierzchownie nie odgadłby w nim nigdy człowieka modlitwy i rozmyślania... Pewnego dnia, kiedy wezwano mnie do chorego więźnia, zauważyłem Gerlicha na klęczkach pogrążonego w modlitwie; powiedziałem mu o tym później, zmieszał się trochę, ale zaraz w gorących słowach mówił mi, że te rozmowy sam na sam z Bogiem są dla niego najpiękniejszą godziną dnia. Codziennie czytał po rozdziale z Naśladowania Chrystusa Tomasza a Kempis, która to książka była mu szczególnie bliska. Później mieliśmy możność komunikowania co tydzień... wtedy wyszło na jaw jak dalece miłość Boga była ośrodkiem jego życia, uczuć i myśli".

Ostatnie dni pobytu Gerlicha na Ettstrasse znane są z opowiadań ks. Beer'a. W ciągu dwóch dni spędzonych w zamknięciu ks. Beer spotkał się z Gerlichem na korytarzu więziennym, gdzie wraz z innymi spacerował w letnie upalne dni tam i napowrót. (Korytarz ten nazwali jego współwięźniowie „prostą drogą" — „der Gerade Weg"). Gerlich spieszący zawsze z pomocą „nowicjuszom" pożyczył nowoprzybyłemu pieniędzy na kupno obiadu; następnie wywiązała się rozmowa. Ks. Beer opowiedział dzieje swojego aresztowania, Gerlich — swojego nawrócenia. Ks. Beer pisze w pełnych podziwu słowach, że dzień ten więcej mu przyniósł niż dzień jego własnych święceń, że nie spotkał dotąd duszy tak dojrzałej wewnętrznie. Wieczorem wobec kilku towarzyszy dr Gerlich mówił o projektach swojej przyszłej pracy: pragnął założyć po wyjściu z więzienia katolickie pismo międzynarodowe.

Tej samej nocy wywieziono Gerlicha do Dachau, skąd już nie miał powrócić.

O śmierci Michaela Gerlicha krążyło wiele sprzecznych wersji. Jedni podawali, że Gerlich natychmiast po przybyciu do Dachau został razem ze swym kolegą Kahr'em zastrzelony w celi, inni, że padł od kuli w tył głowy przy wsiadaniu do samochodu. Za najwiarygodniejsze jednak źródło uważa Aretin sprawozdanie byłego więźnia obozu w Dachau H. F. Lübben'a. Według tego ostatniego Gerlich miał być zastrzelony znienacka, kiedy go prowadzono z samochodu do celi, Lübben przytacza nawet odpowiedź Gerlicha na pogróżki SS-mana zapędzającego go do pracy — powiedział: „dobrze mi jest, kiedy mogę pracować".

Szczęśliwie się stało, że przypomniano w Niemczech „prostą drogę" Michaela Gerlicha.

oprac. **K. H.**

„BARABASZ" NA SCENIE PARYSKIEJ

Jan Dobraczyński omówił niedawno na łamach „Tygodnika Powszechnego" interesujące świeże pozycje literackie, których natchnieniem była postać Barabasza. Dodajmy do nich jedną jeszcze. Na scenie paryskiego teatru „L'Oeuvre" odniosła ubiegłej zimy ogromny sukces sztuka flamandzkiego autora Ghelderode pod tytułem „Barabasz" — przytaczamy za „Mercure de France" sprawozdanie z tego wydarzenia teatralnego (pióra Dussane'a).

„Barabasz" — dramat popularny w trzech aktach Michała de Ghelderode. „Théâtre de L'Ouevre". — „Podczas gdy Komedia Francuska po raz osiemsetny gra „Zięcia pana Poirier", podczas gdy Jouvet i Barrault wędrują po świecie ze swym repertuarem błyskotliwym a unikającym ryzyka, nasi młodzi poszukują śmiało prawdziwego t e a t r u, jak również powiązania go z życiem. W teatrze „L'Oeuvre", tym samym, który około 1900 roku grywał Ibsena wśród gwizdań i Claudela wśród martwej ciszy, a świeżo Supervielle'a i Gabriela Marcel — dziś gromada dzieciaków, mniej lub więcej „na wagarach" ze Szkoły Dramatycznej, wystawiła swojste widowisko pasyjne słynnego Ghelderode, które tej zimy stało się sensacją całego Paryża. Chlubnie zapisana w tradycji mała salka mieściła niewiele osób, a na scenie wszystko było skromne i tanie — a jednak był w tym Teatr, ten prawdziwy, ze swoją gorączką i ekstrawagancjami, ze swą magią naiwną i nagłymi olśnieniami; tu właśnie Teatr ożył świetniej niż u bogatych i doświadczonych weteranów.

„Soczysta, żywa sztuka. Te jej soki są surowe, brutalne, nie odcedzone — nie przeczę. Ghelderodego cechuje raczej bujność niż smak — ale ten jego zły smak aż tryska siłą. Nie widziałem innych jego sztuk, a zwłaszcza tych „Fastes d'Enfer", które tak szczerze zgorszyły niektórych zacnych ludzi. Burleska satyryczna obryzgała tam cokolwiek zbyt gwałtownie, jak się zdaje, pewne postaci i pewne sprawy. — W „Barabaszu" wena pisarska jest zupełnie innego rodzaju. Sztuka ta została napisana (szereg lat temu) dla wędrownej trupy flamandzkiej „Vlaams Volkstonnel", której Ghelderode stale dostarczał repertuaru. Tym razem zażądano od niego widowiska pasyjnego. Ghelderode, geniusz ludowy i nonkonformista, zapalił się do postaci Barabasza i zrobił go heroldem buntów, nędz i przewrotów boleśnie-triumfalnych, nawet Zbrodni — z dużej litery, zrobił go mieszaniną Jean Valjean'a i Don Cezara. To spóźnione naśladownictwo Victora Hugo groziło banałem. Gdyby nie świetny pomysł — jeśli można to nazwać pomysłem — Ghelderodego: ów tajemniczy prąd miłości, który przenika Barabasza przy spotkaniu z Jezusem Chrystusem i jego najpierwszego właśnie zdumiewa i zbija z tropu. Przyznajmy, czemu nie, że Ghelderode, który jest antyklerykałem przesiąkniętym wspomnieniami religijnymi, uzupełnił swojego Barabasza rysami Dobrego Łotra. Ale niektóre pomysły jego, wypływające z tego założenia, są poprostu wspaniałe, równie piękne i pełne znaczenia, jak pewne sceny z ewangelii apokryficznych, które przeszły do naszych legend ludowych. Ta myśl przede wszystkim, że Jezus wtrącony do tego samego więzienia, co Barabasz, samą swą obecnością wstrząsa go do głębi. (Ghelderode, zazwyczaj wielomówny, jak południowcy w wieczór winobrania, okazał tu prawdziwą intuicję, nie wkładając ani słowa w usta Chrystusa; jest On tu tylko Ofiarą, milczącą i rozmodloną, ciałem ludz-

kim, coraz bardziej udręczonym i sponiewieranym; autor czuł, że nie dorósł do użyczania Mu swych własnych zdań i to milczenie ma efekt przejmujący). A dalej, po ukazaniu Barabasza wraz z Jezusem tłumowi, który wyjąc ogłosił swój wyrok, w chwili gdy żołnierz z eskorty uprowadza Jezusa, skrwawionego już po biczowaniu — ten niezręczny, nieśmiały ruch Barabasza, uwolnionego: muska on dłonią brzeg szaty Jezusowej, mówiąc z pokorą: „Nie masz do mnie żalu?... Bez urazy?..." Dalej jeszcze ta nieuleczalna melancholia, która odtąd zaciąży na nieszczęsnym zbóju, ponieważ sądzone mu było odnieść korzyść z największej niesprawiedliwości w dziejach; ta jego tęsknota niejasna a wciąż rosnąca, która każe mu zwracać spojrzenia i wyciągać ręce ku Kalwarii, gdzie Jezus kona na krzyżu — kona śmiercią, na którą tylko on, Barabasz, zasłużył był. Dalej Piotr, który — udręczony swym własnym zaprzaństwem — zwraca się do niego: „Bracie mój". I wreszcie Matka Boża schodząca z Golgoty i Barabaszowi właśnie udzielająca najpierwszego z przebaczeń, których źródłem stał się Krzyż Jej Syna. Wszystko to sceny niewątpliwie piękne, w swym realiźmie a zarazem tkliwości pokrewne pomysłom niektórych Prymitywów. Na ogół Ghelderode częściej jednak przywodzi na pamięć surową szorstkość Cranacha i rzeźby nadreńskiej niż uniesienia Metsysa lub Rogera de la Pasture.

„Wszystko tu jest mieszaniną najlepszego z najgorszym. Pierwotność niemal jarmarczna widowiska i niepohamowana gorączka słowa są niby potok błotnisty, toczący w sobie czyste klejnoty, których blask nagle olśniewa nas. Co unosimy z sobą odchodząc, to zdumienie i poszanowanie: zetknęliśmy się oto niespodzianie ze zjawiskami z dziedziny, którą Pascal w swym słynnym rozróżnieniu nazwał trzecim, najcenniejszym porządkiem: porządkiem serca".

tłum. **R. R.**

LITERATURA POMIĘDZY KINEM A RADIEM

W 1038 numerze „Mercure de France" z lutego ubiegłego roku Alexandre Arnoux zamieścił interesujący artykuł o wpływie kina i radia na literaturę. Zasadniczym motywem tych rozważań jest przekonanie, że różnorodne techniki wyrażania i rozpowszechniania myśli zawsze wyciskały i wyciskać będą na literaturze swe piętno. Jest to prawda tak oczywista, że nie wymaga dokumentacji. Jednakże, jak to autor słusznie zaznacza na samym początku, w ciągu wielu wieków swego istnienia literatura miała zawsze czas oswajać się z nowościami, niosącymi zmiany jej formie. Nim ludzkość nauczyła się pisać i czytać, a nawet nim prasa Gutenberga przedzierzgnęła się w maszynę rotacyjną, dość było czasu na stopniową ewolucję. Od recytacji do masowo rozpowszechnianej książki ewolucja ta odbywała się niemal niepostrzeżenie, tak, że trudno dziś wyodrębnić jej etapy, które urabiały nasz współczesny styl formułowania myśli i pojęć.

Tymczasem kino i radio, zrodzone na przełomie poprzedniego i naszego stulecia, ledwie poradziły sobie z technicznym niemowlęctwem (które w obu wypadkach trwało zdumiewająco krótko), od razu wyrosły na bezsporne potęgi i nadały charakter całej epoce, zaczęły wywierać przemożny wpływ na umysły milionowych rzesz na całym świecie.

Pisarze nie dostrzegli początkowo związku między tymi wynalazkami a domeną swojego rzemiosła, a nawet jeśli wykrywali jakieś podobieństwa, skłonni byli uważać je za rzecz przypadkową i nie wartą uwagi. Szczególnie kino przyjęte zostało przez nich z pogardą, jako jarmarczna rozrywka. Tylko nieliczni, do których grona Arnoux, jak sam twierdzi, również należał, wiązali z ekranem bezkrytyczne i nieograniczone nadzieje. Zdawało im się, że film (oczywiście niemy), stanie się sztuką uniwersalną, przełamującą podziały językowe i żywym gestem zastępującą coraz bardziej rutynizującą się symbolikę słowa. Oczekiwali też od filmu, że techniką swego montażu, lakonicznością, zmysłową wizualnością i zaskakującą logiką skojarzeń zapłodni literaturę, narzuci powieściopisarzowi czy poecie nowy rytm, nowy stosunek do zjawisk.

Nadzieje te okazały się częściowo usprawiedliwione. Film istotnie stał się dla nowoczesnego pisarza silną podnietą i źródłem różnorodnych inspiracji. Szczególnie w zakresie kompozycyjnym podsunął literatom wiele nowych szczęśliwych koncepcji. Techniczne sposoby łączenia lub dzielenia obrazów i pojęć, zlakonizowanie komentarza atutorskiego, szybkie tempo akcji, syntetyczne skróty oparte na symbolice przedmiotów lub na wizualnych skojarzeniach, swobodne manewrowanie sekwencjami czasowymi bez trzymania się tradycyjnej chronologii wątku — te i liczne zdobycze, to niewątpliwie w znacznej mierze owoce oddziaływania ekranu na warsztat pisarza. Nie należy tu jednak popadać w przesadę. Wiele chwytów, wiele ujęć rozwiniętych i spopularyzowanych przez film miało już (choć może na mniejszą skalę) prawo obywatelstwa w literaturze przedkinowej. Zastanawia nas dzisiaj ekranowa „fotogeniczność" niektórych autorów, którzy z kinem nie mieli nic do czynienia. Myślę, że sprawa ta doczeka się kiedyś swojej monografii i wtedy okaże się, że np. Szekspir lub Dickens obserwowali w swej twórczości wiele reguł, pokrewnych tym, jakie obowiązują dzisiejszego scenarzystę. Albo weźmy kwestię wykorzystania skojarzeń. Literatura drugiej połowy dziewiętnastego wieku, pod wpływem modnych wówczas w psychologii prądów, robiła z nich szeroki użytek, a nawet i wcześniejsi pisarze, jak chociażby Diderot („Kubuś fatalista i jego pan") posługiwali się nimi w konstruowaniu swej akcji. Były to wprawdzie skojarzenia raczej mentalnego niż wizualnego typu, ale sam „chwyt" jest w zasadzie podobny. Film więc dzięki specyficznym właściwościom swej techniki rozwinął i udoskonalił pewne założenia, które bez jego pomocy kształtowałyby się w literaturze zapewne wolniej, ale które tkwiły już w niej potencjonalnie od dawna.

Arnoux w rozważaniach swych nie uwzględnił właściwie procesu odwrotnego: wpływu literatury na film. A nie trzeba być bystrym obserwatorem, by stwierdzić, że w swym szybkim i burzliwym dojrzewaniu film coraz bardziej zbliża się do literatury. Okres sensacyjnych awantur i bałwochwalczego kultu „gwiazd" należy już niemal do przeszłości. Film fabularny coraz większy kładzie nacisk na problem, na wartościowanie zjawisk, na nastrój, na wszystkie te czynniki, które cechują ambitną literaturę. Arnoux nie tylko nie zauważa tego, lecz dopatruje się jakiejś wręcz zasadniczej antynomii między wielką literaturą a ekranem. Twierdzi on, że regułą adaptacji utworów literackich do potrzeb kinematografii jest fakt, iż słabe punkty oryginału dają dobre efekty

filmowe, najcelniejsze zaś jego momenty wypadają na ekranie źle i sztucznie. Stosunek ten obowiązuje rzekomo i w odwrotnym kierunku — od ekranu do literackiego tekstu.

U podłoża tego sądu leży przekonanie autora, że dźwięk oddalił film od literatury (ponieważ tekst mówiony jest w tej wizualnej sztuce balastem, który ze względów technicznych należy ograniczać do minimum), że dalej wprowadzenie na ekran głosu zbanalizowało swoistą ekspresję filmu, podporządkowało go teatrowi i uczyniło zeń dziedzinę wyspecjalizowanego scenarzysty, nie zaś pisarza.

Nie trudno wyśledzić jeszcze głębsze przyczyny niechęci Arnoux do filmu dźwiękowego. Jak większość wczesnych teoretyków dziesiątej muzy, przywiązał się on fanatycznie do niemego filmu, w nim bowiem widział drogę do urzeczywistnienia uniwersalistycznych aspiracji pisarza. Kino miało być według niego (jak to można wydedukować z treści artykułu) literaturą gestu i kształtu, działającą bez pośrednictwa pojęć językowych, mogącą poprzestać na najprostszym, ac hoc dodanym komentarzu, który, nie wchodząc w skład artystycznej tkanki dzieła, nie może jej zaszkodzić w tej mierze, w jakiej zły przekład szkodzi literackiemu oryginałowi. Udźwiękowienie filmu stało się dla Arnoux gorzkim zawodem i przekreśleniem marzeń o „milczącej poezji".

Chcąc poprzeć swe wywody konkretnym przykładem, Arnoux powołuje się na słynnych „Złodziei rowerów". Zdaniem jego znakomity ten obraz przetransportowany na literaturę dałby historyjkę bezbarwną i ubogą. Jesteśmy tu chyba u źródła jakiegoś poważnego nieporozumienia. Czy opowiedzenie treści filmu równa się literackiej transpozycji? I czyż bogaty w rozmowy i refleksje autorskie wątek jest warunkiem dobrej. współczesnej prozy? „Złodzieje rowerów" to utwór problemowy, którego sens wyłania się dzięki trafnemu zaobserwowaniu i odpowiedniemu zestawieniu pewnych zjawisk psychologicznych, gospodarczych i społecznych. Komentarz autorski, filozoficzne rozważania są tu zbyteczne. W nowoczesnej literaturze znaleźć można mnóstwo wybitnych pozycji, które tak właśnie demonstrują swoje zagadnienia. Operowanie kompleksami zjawisk, posługiwanie się bohaterem jako żywym wykładnikiem jakiegoś ogólnego procesu, rezygnowanie z tłumaczenia wydarzeń, aby tym mocniej zaakcentować ich własną wymowę — wszystkie te sposoby znalazły w literaturze jak najpełniejszy wyraz, a całe owo zlakonizowanie i uplastycznienie dialektyki pisarskiej związane jest na pewno bardzo ściśle (i dwustronnie) z narastaniem literackiej dojrzałości kina. Wchodzi tu w grę sprawa swoistych środków interpretacji, ale nie można ryzykować przypuszczenia, że literatura i film są sztukami tak różnymi, by nie mogła tu zachodzić możliwość wymiany wartości, jak to ma miejsce — dajmy na to — w wypadku muzyki i malarstwa. Przeciwnie: jedno i drugie posługuje się pojęciami dyskursywnie i może wyrażać ekwiwalentnie, choć na swój sposób, to samo. Dla mnie osobiście nie ulega wątpliwości, że nadzwyczaj prosty wątek „Złodziei rowerów" pod piórem utalentowanego pisarza może dać utwór wysokiej klasy, mimo że akcenty będą w nim rozłożone nieco inaczej.

Rzeczą charakterystyczną wydaje mi się pewien fakt, na który Arnoux nie zwrócił najmniejszej uwagi. Oto pierwsi teoretycy i realizataorzy filmowi upajali się perspektywami niezwykłości, jakie otwarła przed nimi technika kina. Zjawiska nadprzyrodzone, niewidzalni ludzie, ożywione przedmioty a wreszcie czysta abstrakcja ruchu i form — cóż

za niewyczerpana dziedzina! Tymczasem główny nurt filmu potoczył się zgoła innym korytem. Dziwactwa i tricki stały się drugorzędną przyprawą, abstrakcja na ekranie okazała się nudna. Wyżyny prawdziwej, humanistycznej sztuki osiągnął film na drodze realizmu i tą drogą coraz konsekwentniej kroczy, dzieląc w tym los literatury. Wymowny paralelizm!

I jeszcze jedna sprawa: Arnoux uważa, że słowo nie może osiągnąć na ekranie swej pełnej, artystycznej ekspresji, a z drugiej strony ubolewa nad tym, że dźwięk podporządkowuje film teatrowi (jak gdyby teatr nie miał nic wspólnego z literaturą!). I znowu wygląda to na jakąś obsesję. Bo chociaż film zmienił proporcje literackiego dialogu i komentarza, odciążając je sytuacją, mimiką i gestem (co zresztą stało się nie bez korzyści dla samej literatury, na co Aronux się zgadza), potrafił z drugiej strony wydobyć z żywego słowa poetyckie wartości, niemożliwe do uwypuklenia bez pomocy odpowiedniego, wizualnego tła. Oczywiście mowa tu tylko o najcelniejszych osiągnięciach, ale nie trudno dać konkretne przykłady, jak „Henryk V" czy „Hamlet" w opracowaniu Laurence'a Oliviera. I to nie jest żadne „podporządkowanie teatrowi". To jest szczęśliwa synteza, powstała dzięki uzupełnieniu się dwóch technik, dwóch zakresów ekspresji. O tym zresztą wypadnie pomówić jeszcze przy wyciąganiu ostatecznych wniosków.

Pozostaje kwestia radia. Tu wszystko jest jaśniejsze i prostsze. Wynalezienie radia nie przyczyniło literaturze niepokoju ani nie narobiło tyle hałasu co odkrycie „ruchomej fotografii". Ludzie byli już na nie psychicznie przygotowani — telefon i telegraf spełniły rolę prekursorów. Poza tym radio, w działaniu swym ograniczone do zasięgu danego języka, nie budziło tych uniwersalistycznych tęsknot i nadziei, jakie budził film niemy. Wreszcie jego zastosowanie od początku wydawało się bardziej praktyczne, mniej ściśle zespolone z dziedziną sztuki. Oczywiście muzyka znalazła w nim od razu swój środek ekspansji, ale literatura nie widziała możliwości ani potrzeby symbiozy. Na dłuższą jednak metę radio okazało się groźnym konkurentem słowa pisanego, również w dziedzinie prozy artystycznej i poezji. Działając mniej efektownie niż kino, ale zato nieustannie i masowo, zaczęto odzwyczajać ludzi od książki, a z drugiej strony wciągać w swą orbitę pisarzy.

Literat, zetknąwszy się z radiem, odkrył z powrotem różnicę między słowem pisanym, a mówionym, między czytelnikiem a słuchaczem, Stanął wobec zagadnienia nowej formy pisarskiej, jaką jest słuchowisko, zaczął zastanawiać się nad takim formułowaniem myśli, by odbiorca, pozbawiony przywileju zatrzymywania się dowolnie nad każdym zdaniem, mógł od razu uchwycić jego treściowe i emocjonalne zamierzenia.

I tu, tak samo jak w filmie, literat znalazł pole do nowej specjalizacji. Ale niezależnie od tego, nawet pisarz nie pracujący dla radia, przelewając na papier swe myśli i wizje, uświadomił sobie jaśniej może niż dotychczas wagę dźwięku słowa i doniosłość artystyczną gwaru, hałasu, jakim wypełniony jest świat.

Film otworzył szerzej oczy literaturze; radio usunęło watę z jej uszu i przywróciło jej głos.

Ale raz jeszcze trzeba się zabezpieczyć przed pokusą zbyt łatwych uogólnień: i kino i radio, zarówno przez swe właściwości techniczne, jak i przez demokratycznie szeroki zasięg swych wpływów, zdopingowały literaturę do przyśpieszenia tempa jej ewolucji, lecz żadne z nich nie wpły-

nęło zasadniczo na zmianę kierunku tej ewolucji. Obserwując bardzo sumarycznie dzieje pisarstwa można zauważyć, że od dawna szukało ono mozolnie jakiejś pełni wyrazu.

Bardzo stare teksty, zbliżone jeszcze do tradycji ustnych przekazów (jak Biblia, Vedy czy Odyseja) wykazują wielką wrażliwość na wokalne, wizualne i rytmiczne aspekty utrwalanych treści. Jest to pozostałość literatury rozprzestrzenianej nie tylko słowem, lecz również intonacją głosu, mimiką, gestem, nie rzadko tańcem. Nawyk pisma i druku zacierał stopniowo ten pierwotny charakter komunikowania emocji. Sublimował i czynił coraz precyzyjniejszą samą myśl, ale równocześnie ograniczał zakres jej działania do percepcji mózgowej, formalizował ją, sprowadzał do pewnej liczby bezosobistych, konwencjonalnych symboli. Jeżeli dziś weźniemy do ręki sztukę Racine'a czy powieść Rousseau, możemy nadal zachwycać się kunsztem rozumowania czy konstrukcją intrygi, ale trudno nam nie zauważyć, że ludzie w tych utworach nie mają twarzy, że pejzaż pozbawiony jest przestrzeni, kwiaty zapachu, głosy dźwięku. Cały ten precyzyjny światek robi wrażenie teatru cieni.

Literatura nowoczesna (a ta znacznie jest starsza od radia i kina!) starała się jak mogła przywrócić życie, z całym jego aromatem, smakiem i gwarem, papierowemu ciału odziedziczonych konwencji. Po omacku i instynktownie próbowała znów przemówić nie tylko do mózgu, ale do oka i ucha, ba, nawet do powonienia.

Arnoux, olśniony błyskawicznością kariery filmu i mikrofonu, ostrzega literaturę przed kostnieniem w dotychczasowych formach, bo tylko zmiany gwarantują dalsze życie. To ostrzeżenie wydaje się zupełnie zbyteczne. Pisarze, chociaż może nie zdawali sobie z tego sprawy, powitali oba wynalazki na drodze, na którą już wcześniej pchnęli swą sztukę. I znaleźli w nich nie tylko nowy bodziec, ale kontynuację i uzupełnienie swych tendencji. A jeżeli nawet odbiornik czy ekran grożą uszczupleniem liczby ich czytelników (czego praktyka bynajmniej nie potwierdza), to i tak nie stanowią konkurencji dla ich sztuki. Mogą ją wzbogacić — i czynią to z wzajemną korzyścią — ale nie mogą zastąpić książki, będąc same mutacją i uzupełnieniem literatury, która odzyskała i pomnożyła pełnię swych władz. No i oczywiście nie mogą być na każde zawołanie pod ręką jak ulubiona powieść, czy tom wierszy.

CHIŃSKI PREKURSOR CHRZEŚCIJAŃSTWA

„Zabić samego siebie, aby zbawić świat, oto co znaczy działać na korzyść świata".

— Mei Ti —

Filozofia myśliciela chińskiego Mei Ti z V wieku przed Chr. wyrosła na gruncie konfucjonizmu, ale odrzuciła zasadę Konfucjusza: dobro za dobro, a za zło sprawiedliwość, i porządek świata oparła na zasadzie powszechnej miłości. Szkoła Mei Ti, po latach rozkwitu w IV wieku przed Chr., upada zupełnie; dopiero w ostatnich czasach intelektualiści chińscy przypomnieli sobie o jej istnieniu, wobec niewystarczających już tradycyjnych filozofii konfucjonizmu, taoizmu i buddyzmu. Opierając się na zamieszczonych w prasie chińskiej wypowiedziach gorącego zwolennika ruchu meitystycznego p. Tsong, jeden z numerów „La Vie Intellectuelle"

przypomina zasadnicze postulaty filozofii Mei Ti, nazywając myśliciela chińskiego — prekursorem chrześcijaństwa.

Mei Ti jest jedynym filozofem chińskim w starożytności, który przedstawił jasno i ściśle teorię woli Bożej i ogólnego braterstwa. Mei Ti sądził, że Bóg jest nieskończenie dobry, sprawiedliwy i wszystkowiedzący, Bóg chce, aby ludzie kochali się i pomagali sobie wzajemnie, nie chce, by sobie szkodzili, nie chce nienawiści. Bóg ma być wzorem, to znaczy trzeba czynić to, co Bóg chce i unikać tego, czego zabrania. Trzeba posługiwać się wolą Bożą jako kryterium cnoty u ludzi, podobnie jak rzemieślnik posługuje się ekierką czy kompasem dla określenia kształtu figury geometrycznej. Zresztą myślenie, mówienie, działanie zgodne z wolą Boga przynosi porządek i pokój. Mei Ti przypomina historię Chin i wielkich królów jak Yao, Chun, Yu, T'ang, którzy czyniąc dobrze dla ludu stosownie do woli Bożej, byli podziwiani i kochani, a pokój panował w ich królestwie.

„...Jeżeli państwo miłuje inne państwo tak jak swoje własne istnienie, jeżeli rodzina miłuje inne rodziny jak siebie samą, jeżeli człowiek liczy się z życiem innych, tak jak ze swoim, nie będzie wojen, zniszczenia, zabijania. Przeciwnie, jeżeli królowie występują agresywnie przeciw sąsiadom, jeżeli w tym samym kraju król i jego podwładni, ojcowie i dzieci, bracia i siostry nie miłują się — wytwarza się: nieład, rozdział, zemsta, zamieszki i wojny"...

Jak wynika z przytoczonego wyjątku, Mei Ti uważa ogólne braterstwo za konieczny warunek porządku w świecie, a sprawiedliwość uważa za podstawę braterstwa. Państwo powinno mieć sprawiedliwe prawa i zapewnić ich bezstronne stosowanie. Wobec prawa wszyscy są równi. Nie ma różnicy między rodziną, a nie rodziną, między przyjacielem, a obcym.

„Można poświęcić życie dla obrony sprawiedliwości, czyli że sprawiedliwość więcej znaczy niż życie".

Niesprawiedliwość w stosunkach państwowych i administracyjnych wprowadza tylko zamieszanie i straty.

Ażeby być sprawiedliwym trzeba jednak widzieć rzeczy we właściwym świetle, czyli znać prawdę. Stąd Mei Ti mówi o koniecznej wolności głoszenia prawdy słowem i pismem, ludziom współczesnym i przyszłym pokoleniom. Zresztą nie wystarcza samo poznanie zasad braterstwa i sprawiedliwości, zasady należy rozumieć i stosować w życiu. Umysł kształcony metodycznie i systematycznie może zapewnić prawidłowe pojmowanie, za którym powinien iść czyn. Mei Ti udziela wskazówek w jaki sposób należy działać:

„1) w porządku ważności spraw
2) stosownie do sił fizycznych i intelektualnych
3) umiejętnie i z dobrą intencją
4) za pomocą narzędzi starannie wybranych
5) z ustawicznym wysiłkiem
6) z wiarą
7) z częściową ofiarnością
8) gdy zajdzie potrzeba z całkowitą ofiarą
9) indywidualnie, zespołowo, międzynarodowo".

Wyniki czynów powinny być sprawdzane. Mei Ti potępia stagnację umysłową, która przynosi wstyd wobec pokoleń przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. Ażeby umiejętność prawidłowego pojmowania a co za tym

idzie słusznego działania (intelektualizm etyczny) uprzystępnić jak największej liczbie osób, filozof chiński daje dokładne wskazania nauczającym, poleca argumenty historyczne, dobrze przeprowadzane wywiady, przykłady z własnych obserwacji. Sam Mei Ti pozyskał ogromną ilość uczniów i założył nawet, bardzo zbliżone do organizacji Kościoła, stowarzyszenie religijne, którego głową było pięciu kapłanów. Był twórcą pierwszego w Chinach dzieła z zakresu logiki, piętnował sofizmaty, twierdząc, że ośmieszają wiarę w Boga i tym samym prowadzą do zbrodni.

Na terenie międzynarodowym Mei Ti pragnął wprowadzenia zbiorowej akcji dla ochrony małych państw przed najazdami; podobnie w stosunkach wewnętrznych: utworzył w kraju rodzaj rycerstwa z polityków i żołnierzy dla obrony słabych, niesłusznie napadniętych — sam konstruował machiny wojenne, ale był zawsze przeciwnikiem agresji. Oto jego słowa:

„...Widać już tylko najazdy i napady, ścięte żniwo, spalone świątynie, ludzi pomordowanych, albo skazanych na niewolę, kobiety-wdowy, dzieci-sieroty. A kiedy najeźdźcy zawiadomią przyjaciół o zwycięstwie, przyjaciele gratulują im. Czyż możliwe jest, żeby poczucie moralne człowieka tak się w tych sprawach skrzywiło? — Gratuluje się złodziejom, którzy kradną księstwa. Czemu więc karze się złodziei gruszek i śliwek? — Czy dlatego, że ukradli zbyt mało?"...

W dziedzinie polityki ekonomicznej Mei Ti gloryfikuje pracę i potępia rozrzutność.

Poglądy Mei Ti wykazują wiele podobieństwa z systemem współczesnego mu Platona. Jest faktem uderzającym, że w tym samym czasie, dwaj filozofowie żyjący w tak różnych warunkach, w innych częściach świata, doszli na drodze filozoficznej, całkowicie niezależnie od siebie, do niemal identycznego pojęcia Boga — platońskiej idei dobra; — tylko chiński myśliciel dotarł jeszcze bliżej chrześcijaństwa. Jego filozofia budzi dzisiaj zainteresowanie nie tylko w chińskich kołach intelektualnych.

oprac. **K. H.**

JESZCZE W SPRAWIE CAŁUNU TURYŃSKIEGO

Sprawa całunu turyńskiego wciąż jest żywo dyskutowana, nie ustają też próby rozwiązania jego zagadki. Nic w tym dziwnego! Z jednej strony pietyzm, miłość i wdzięczność względem Zbawiciela budzi w nas pragnienie posiadania autentycznego wizerunku Jego oblicza i całej postaci, z drugiej zaś — ten sam pietyzm i taż miłość obawia się wizerunku fałszywego. Artykuł Ks. Dąbrowskiego w nr 25 „Znaku" słusznie zwraca naszą uwagę na niemożność uznania autentyczności całunu bez uzgodnienia przekazów Ewangelii z dociekaniami medycyny, chemii, historii i innych nauk pomocniczych. Jednakże ks. Dąbrowski przytoczył z Ewangelii głównie te argumenty, które zdają się zaprzeczać autentyczności całunu. Wydaje mi się, że wedle Ewangelii nie wszystkie szczegóły pogrzebu Chrystusa są równie jednoznaczne, jak nam to ks. Dąbrowski przedstawił. Nie czując się bynajmniej kompetentnym do formułowania jakiejś wyraźnej tezy w tej sprawie, pragnę zwrócić uwagę na parę faktów, które — jak się zdaje — dyskusja przeoczyła.

Ks. Dąbrowski pisze m. in.: „Jeżeli zwolennicy autentyczności usiłowali w nas wmówić i to z zegarkiem w ręku, że w ciągu trzech godzin (3—6 po południu), dzielących śmierć Chrystusa od zapadnięcia zmierzchu, nie było po prostu czasu na wypełnienie przewidzianych rytuałem czynności pogrzebowych — to odpowiadamy na to krótko, że św. Jan Ewangelista był innego pod tym względem zdania". Tymczasem właśnie u św. Jana zaznaczony jest pośpiech i brak czasu. „A na miejscu, gdzie Go ukrzyżowano, był ogród, w ogrodzie zaś grobowiec nowy, w którym nikt jeszcze nie był złożony. Tam tedy, z powodu żydowskiego dnia Przygotowania, bo grobowiec był blisko, złożyli Jezusa". Zdanie to świadczy na pewno o pośpiechu. Więcej: czy nie nasuwa się myśl, że uczniowie pragnęliby innego grobowca dla Jezusa. W grobowcu tym bowiem — powiada św. Jan — złożono Jezusa z powodu „żydowskiego dnia przygotowania" — tylko dlatego, że „grobowiec był blisko". A więc gdyby to nie był czas przygotowania, lub gdyby grobowiec ten nie leżał blisko miejsca śmierci, pochowanoby Jezusa gdzie indziej — inaczej powyższych słów rozumieć chyba nie sposób? A może mają one znaczyć jeszcze co innego: że pogrzeb w grobie Józefa było tylko czasowym złożeniem ciała, przynajmniej zaś, że był prowizoryczny? Hipoteza jest bardzo śmiała, ale czy nie ma w Ewangeliach, zwłaszcza zaś u św. Jana, innych wskazówek co do prowizoryczności pogrzebu Jezusa?

Wszystko było zrobione trochę na gwałt — co jest rzeczą całkiem zrozumiałą. Św. Marek nawet wspomina, że Józef kupił prześcieradło (Mar. XV. 46), a więc nie miał go przygotowanego. Nikodem zaś przyniósł około stu funtów mirry i aloesu (Jan XIX. 39.). Jak wiadomo, wedle żydowskiego zwyczaju pogrzebowego ciało zmarłego obmywano, a później namaszczano pachnidłami, dopiero zaś po owinięciu w płótna, czy też w trakcie owijania posypywano obficie mirrą i aloesem. Otóż czy Jezusa obmyto i namaszczono? Co do obmycia nic nie wiadomo. Św. Jan powiada tylko, że Józef „przyszedł tedy (po uzyskaniu pozwolenia od Piłata) i zabrał ciało Jezusa" (Jan XIX. 38.). Czy to oznacza, że je uniósł obnażone na miejsce grobowca, nie owijając od razu w żadne płótno, czy też może okrył je prowizorycznie, jak domyśla się tego p. Weiss-Dąmbska („Znak" nr 26) — sprawę tę muszą wyjaśnić fachowcy na podstawie jakichś analogii. Jednakże czytamy u św. Jana to tylko: „Wzięli tedy ciało Jezusowe i obwiązali je w prześcieradła z wonnościami, jak jest zwyczajem grzebać u Żydów". (Jan XIX. 40.). Więc nic nie ma o obmyciu i namaszczeniu. I dopiero potem pisze św. Jan o ogrodzie i grobie, w którym złożono Jezusa, bo był „blisko". Cały ten opis zdradza pośpiech i prowizoryczność.

Ale to wszystko są argumenta ex silentio — wiadomo zaś, jak należy być ostrożnym z tego rodzaju argumentacją. Wedle metodologii historycznej może być ona brana pod uwagę tylko w pewnych ściśle określonych okolicznościach, m. in. jeśli istnieją potwierdzające ją argumenty pozytywne. O obmyciu ciała nic nie wiemy. Natomiast o namaszczeniu mamy bardzo ciekawe wiadomości. Św. Łukasz pisze: „A był to dzień Przygotowania i nadchodził szabat. Przybyły też i niewiasty, które przyszły za Nim z Galilei i widziały grób i jak złożono ciało Jego. A wróciwszy, przygotowały wonności i maści, nic wszakże nie czyniąc w szabat według przykazania". (Łuk. XXIII. 54—56.). A więc znowu zaznaczony jest brak czasu. Niewiasty widziały grób i ciało, poczem przygotowały maści i wonności, widocznie brakło ich na miejscu — Nikodem przyniósł

tylko aloes i mirrę; a może i wody brakło i nie było czasu jej przynieść? Niewiasty jednak nic nie czyniły z racji szabatu. Cóż miały czynić? Czy nie obmyć ciało i namaścić je? Oczywiście. A więc — co najmniej namaszczenia — nie dokonano, czyli pogrzeb nie był kompletny. Znów wrażenie jakiegoś prowizorium.

Lecz może uczniowie Jezusa i niewiasty nie uważali owego z konieczności uproszczonego pogrzebu za prowizoryczny? Może mieli tak pozostawić Jezusa, jak Go pogrzebali? Otóż temu wyraźnie sprzeciwia się tekst ewangeliczny. Bo oto ledwo mija czas zakazany, niewiasty śpieszą do grobu. „A gdy minął szabat, Maria Magdalena i Maria Jakubowa i Salome nakupiły wonności, aby pójść i namaścić Jezusa. I bardzo rano w pierwszy dzień tygodnia przyszły do grobu, gdy już weszło słońce". (Mar. XVI. 1—2.). „A wczesnym rankiem w pierwszy dzień tygodnia przybyły do grobu niosąc przygotowane wonności". (Łuk. XXIV, 1.). A więc obrządek pogrzebowy miał być uzupełniony. Lecz przecie niewiasty były przy grobie w chwili złożenia Jezusa. Czy milczały? Czy owo ranne namaszczenie (i obmycie?), owo uzupełnienie pogrzebu nie zostało uzgodnione jeszcze w piątek? A może była to tylko inicjatywa niewiast, na co mogłaby wskazywać ich troska o odwalenie kamienia grobowego? W każdym razie szczegół ten najdowodniej świadczy o niepełnym obrządku pogrzebowym. Lecz jeśli obrządek ten miał być uzupełniony, jeśli myślano o tym jeszcze w piątek, trudno przypuścić, że owinięcie Jezusa było równie staranne, jak robiono to zwykle. Uczniowie mogli owinąć ciało w inny sposób niż normalnie i przysypać przyniesionymi przez Nikodema wonnościami, by je uchronić od zepsucia, w niedzielę zaś miano pogrześć Jezusa wedle pełnego rytuału, a może nawet przenieść do innego grobowca. Dlatego przekaz św. Jana o prześcieradłach (othonia) oraz chuście (sudarion), „która była na głowie Jego" (Jan XX. 7.) nie muszą wykluczać odmiennego od panujących zwyczajów owinięcia ciała Jezusowego. Ksiądz Dąbrowski słusznie zwraca uwagę na komentarz św. Jana w przekazie: „wzięli tedy ciało Jezusowe i obwiązali je w prześcieradła z wonnościami, jak jest zwyczajem grzebać u Żydów" (Jan XIX. 40) i powiada, że „sam ewangelista wskazuje nam kierunek, w jakim szukać mamy wszystkich szczegółów, związanych z pogrzebem Chrystusa". Wykazaliśmy jednak, że w wypadku pogrzebu Chrystusa rytuał ten nie był pełny. Cóż wobec tego może oznaczać komentarz św. Jana? Sądzę, że dotyczy on albo ogólnej zasady owijania zwłok, dziwnego dla adresatów Ewangelii św. Jana, albo może samego tylko użycia pachnideł; to ostatnie wydaje się najbardziej prawdopodobne. Nie może zaś w żadnym wypadku być stwierdzeniem, że pełny rytuał pogrzebowy został dokonany, skoro wiemy, iż tak nie było; toteż na podstawie tego ogólnikowego komentarza nie wolno nam szukać — jak chce ks. Dąbrowski — „wszystkich szczegółów" pogrzebu Chrystusa, opierając się na przepisach i rytuale pogrzebowym Żydów.

Jeżeli powyższe rozumowanie jest słuszne, to główny argument przeciwników autentyczności całunu turyńskiego musi być zachwiany. Co oczywiście kwestii autentyczności jeszcze — niestety — nie przesądza.

Antoni Gołubiew

KOMUNIKAT

1) Z dniem 1 czerwca 1951 r. kolportaż komisowy czasopisma „Znak" dla Urzędów Parafialnych i kiosków parafialnych (przykościelnych) wysyła wyłącznie P. P. K. „Ruch" w Krakowie, Dział Prenumeraty Pocztowej, ul. Lubicz 42.

W związku z tym wszelkie zamówienia jak i zmiany zamówień należy kierować na wyżej wspomniany adres. Wszelkie wpłaty za otrzymane egzemplarze od dnia 1 czerwca br. i następne należy kierować wyłącznie na konto Oddziału P. P. K. „Ruch" w Krakowie, ul. Lubicz 42, Nr P. K. O. IV-9684/110. Jednocześnie nadmienia się, że zaległe należności za otrzymane egzemplarze w ubiegłych miesiącach należy przekazać do właściwych terytorialnie wojewódzkich oddziałów P. P. K. „Ruch".

2) Kolportaż komisowy handlowy (kioski czasopism, księgarnie itp.) pozostaje bez zmian. Wszelkie zamówienia i rozrachunki należy kierować do terytorialnie wojewódzkich oddziałów P. P. K. „Ruch".

ADMINISTRACJA

TREŚĆ ZESZYTU:



IN HOC
SIGNO
VINCES